دراسات أندلسية



ذو القعدة 1410   العدد 4 :   جوان 1990

مجلّــة دراسـات أندلسيّــة

مجلّة علميّة مختصّة في الدّراسات المتعلّقة بإسبانيا الإسلاميّة

* * * * *

مؤسّسهــا ومديرهــا

جمعة شيخــة

تصدر المجلّة مرّتين كلّ سنة في جانفي وجوان .

ثمن الاشتراك السّنوي :

بتونس : 8،000 د.ت .

بالبلدان العربيّة : 12 دولارا .

بقيّة البلدان : 16 دولارا .

تسدّد قيمة الاشتراك عن طريق حوّالة بريديّة في الحساب الجاري 94 ــ 543 تونس أو بواسطة حوّالة بنكيّة (وفي هذه الحالة يكون مقابل التحويل البنكي على حساب المشترك) .

توّجه المراسلات بأسم مدير المجلّة إلى العنوان التالي : **د. جمعة شيخة** .

ص. ب. رقم 51 ــ 1008 تونس ــ باب منارة ــ الجمهورية التونسيّة ــ تليفون : 227.616 .

لا تلتزم المجلّة بما ينشر فيها من آراء ولا تّرد الفصول المخطوطة إلى أصحابها نشرت أو لم تنشر .

ــ يرجى من المؤلّفين أن يرفقوا مقالاتهم بملخّص بالعربيّة أو الفرنسية .

مجلـــة
دراسات أندلسية

العدد الرابع

1410 / 1989

تونـــس

طبع بمطبعة المغاربية للطّباعة والنّشر والإشهار
(3200 نسخة)

الفهــرس

تصدير

لم يكن الأستاذ توفيق بكّار ، برهافة حسّه وبعد نظره ، مبالغا عندما همس ملمّحا أنّه سيجدف معنا مساعدا في بحر التوابع والزّوابع لعلّه بذلك يعين سفينة الأندلسيّات على الإقلاع ، في زمن قلّ فيه المعين والمساعد .

فعلا لقد أبحرنا بإصدار هذه المجلّة المختصّة في لجّة ، عميق قعرها ، عنيد تيّارها ، جمّة مخاطرها . وما من مساعد لنا في مصارعة أمواج العراقيل ، وعواصف الصّعوبات سوى مجداف وحيد : ثقة الباحثين والقارئين في محتوى هذه المجلّة ومنهجها . لذا سنواصل التّحدّي بإصرار قويّ وإيمان راسخ . فإمّا الإرساء والنّجاة وإمّا الغرق والهلاك .وجميعها قاب قوسين أو أدنى من زورقنا .

ليس هذا من حيث الشّكل ضرب من التزويق اللّفظي أو التعبير المجازي ، وليس هذا من حيث المحتوى من باب اليأس والقنوط ، وإنّما هو الواقع بكلّ سلبيّاته . فمجلّة ثقافيّة مختصّة تصدر بأربع لغات ، وهي الأولى من نوعها في العالم العربي ، يلهج كلّ من اطّلع عليهابجذّبيتهاوطرافة مواضيعها وثراء محتواها ، عاجزة إلى حدّ الآن عن أن تسدّد نسبة معقولة من نفقات طبعها ، لمجلة في كفّ عفريت ، أمرها عجب وبقاؤها أعجب . فلِمَ يا ترى ؟

إنّ ما نسمعه ، في الدّاخل ، على لسان جلّ المسؤولين — إن لم نقل كلّهم — يؤكّد على أنّ الدّولة تساند كلّ مبادرة فرديّة غايتها خدمة المجموعة الوطنيّة اجتماعيّا أو ثقافيّا أو إقتصاديّا . لكن مع الأسف الشّديد نجد اللّجان في مستوى التّطبيق وكأنّها لم تسمع أو لا تريد أن تسمع بهذا الاختيار . فهي تسوّي في الدّعم (1) بين مجلّة وكتب ثقافيّة تطبعها المؤسّسات الحكوميّة وأخرى ينشرها المواطنون على حسابهم ، بل قد تُفضّل الأولى على الثّانية . والحال أنّ المنطق يقول : إنّ ما تطبعه الدّولة هو مدعّم مائة بالمائة فلا سبيل إلى تدعيمه ثانية . وحتّى لو أخذنا بمبدأ المساواة ، فبلادنا ، والحمدلله ، تزخر بمائات المكتبات بمختلف أنواعها ، ومائات المعاهد بشتّى أصنافها

1 ـ المقصود بالدّعم هو ما تقتنيه الدّولة من كتب ومجلاّت للمكتبات العموميّة ودور الثّقافة والنّوادي العلميّة ومعاهد التّعليم بكامل أصنافها .

، وهذا كاف وحده لتقوم اللّجان باقتناء عدد لا بأس به من النسخ تدعيما للإنتاج الثّقافي التونسي الجيّد ، وتخفيفا على أصحابه من عبء الطّبع والترويج . وبذلك تكون قد خدمت الثّقافة التونسيّة في هذا العهد الجديد ، وشجّعت الفكر التونسي المعاصر على مزيد البذل والعطاء .

لقد آن الأوان أن تأخذ المبادرة الفرديّة في المجال الثّقافي بعدها الحقيقي . وآن الأوان أن نتخلّى عن ترقّب أن تقوم الدّولة بكلّ شيء ومن الألف إلى الياء . فعلى المواطن أن يكدّ ويضحّي وعلى الدّولة أن تتعهّد وترعى باقتناء ما تراه صالحا ومفيدا لناشئتنا وشبابنا ومجتمعنا .

لقد آن الأوان أن نتخلّى عن جملة من العقد كبّلت العقول وشلّت العزائم، فأصبحنا سوقا تستقبل وتستهلك كلّ ما يأتينا شرقا وغربا من غثّ وسمين . والحال أنّ لدينا من الطّاقات الإبداعية ما يمكن أن تكون الثّقافة معها بضاعة نفيسة تصدّر كالتّمر والزّيتون والفسفاط والبترول . ويمكنها بذلك أن تخدم الاقتصاد الوطني بطريقتها الخاصّة لو وجدت تفهّما ودعما . فهب — على سبيل المثال — أنّ كلّ مثقّف تونسي يعمل ليدخل إلى البلاد من العملة الصّعبة مقدار مايخوّله له القانون أن يتمتّع به من منحة سياحيّة ، فسترى مدى ما سيستفيد منه ميزاننا التّجاري على حدّ تعبير رجال الاقتصاد .

هذا في الدّاخل ، أمّا في الخارج — وسنبقى في نطاق المغرب العربي — يجد المثقّف نفسه ، وهو يعيش اللّحظات الأولى من حلم الوحدة المغاربيّة ، عاجزا أو يكاد عن تحويل قيمة اشتراك في مجلّة ، أو شراء كتاب من هذا البلد المغاربي أو ذاك . فإذا كانت النّوايا صادقة في السّير على درب الوحدة ، فلا سبيل إليها إلاّ بحدّ أدنى من الوفاق الثّقافي ، فهو الذي سيساعد اذا اتّضح وضبط ، على تعاون اقتصادي يتوّج ، بحول الله ولو بعد سنين ، بوحدة سياسيّة .

لقد عرفنا غيرنا منذ سنوات من خلال فلكلورنا رقصا على دقّات الطّبل وغناء على نغمات المزمار ، لكن آن الأوان أن يعرفنا هذا الغير وخاصّة الغرب من خلال منهج الباحث النّزيه ، وعمق فكرة النّاقد الحصيف ، وريشة الفنّان الأصيل ، ولِمَ لا من خلال لقطات المخرج المحنّك ، وقدرات الممثّل المبدع . ؟

إنّ الفرص سانحة باستمرار أو تكاد ، في جميع الحالات . ففي مجال الأندلسيّات مثلا ، الباب مفتوح على مصراعيه لنا لإبراز شتّى المواهب ومختلف القدرات في الاحتفال الدّولي الذي ستنظّمه إسبانيا سنة 1992 . فماذا بدأنا نعدّ ، في تونس العهد الجديد ، لهذا المهرجان الثّقافي الكبير ؟

د. جمعة شيخة

النّدوة القوميّة لمواجهة الدّسّ الشّعوبي

نظم اتحاد المؤرّخين العرب ببغداد من 21 إلى 24 جمادى الأولى سنة 1410 الموافق لـ 20 ــ 24 ديسمبر 1989 ندوة علميّة حول الدّسّ الشّعوبي . وقد حضر هذه النّدوة كبار المؤرّخين في العالم العربي شرقيّه وغربيّه . وتعهدت مجلّة دراسات أندلسيّة للدّكتور مصطفى النّجار أمين عام الاتحاد بنشر البحوث التي تندرج في نطاق اختصاصها . من هذه البحوث نذكر :

1 ــ الشّعوبيّة في جنوب شرق الأندلس في عصر الإمارة الأمويّة للدّكتور عبد العزيز سالم (مصر) .

2 ــ الدّسّ الشّعوبي في الأندلس وموقف العرب في مجابهته للدّكتور عبد الواحد ذنّون طه (العراق) .

3 ــ من مظاهر الدّسّ الشعوبي بالأندلس للدكتور جمعة شيخة (تونس) .

4 ــ مراجعات حول مفهوم الشّعوبيّة ودور البحث الجامعي في مواجهتها للأستاذ إبراهيم القادري بوتشيش (المغرب) .

وقد بدا لنا أنّ هذه البحوث وغيرها ممّا لم نتمكّن من الحصول على نسخة منها ، واستمعنا إليها أثناء انعقاد النّدوة تدور حول أربعة محاور رئيسيّة . وقد تكرّر الحديث عن هذه المحاور في جلّ البحوث . لذا رأينا أن نقتصر على نشر بحثين منها متكاملين تناولا بالدّرس كامل المحاور ؛ وهما بحث الدّكتور عبد الواحد ذنّون طه وبحث الدّكتور جمعة شيخة .

1 ـ الدّس الشّعوبي بالأندلس
وموقف العرب في مجابهته

د. عبد الواحد ذنّون طه
كلّية التّربية ـ جامعة الموصل

تمثّل الشّعوبية ، كما اصطلح على تعريفها بعض المؤلفين المحدثين[1] ، جملة الجهد الذي بذلته فئات مختلفة من جماعات غير عربية بهدف زعزعة الكيان العربي الإسلامي ، وإضعافه ، وإرباكه ولصد تيار الثقافة العربية الإسلامية ، ونسف التراث . وهي إضافة إلى ما ذكر أعلاه ، تحاول التشكيك بدور العرب التاريخي ، والاستهزاء بالقيم والمُثل العربية ، مقابل الإشادة بالإرث الحضاري الأعجمي ، والتمجيد بالقيم والسّجايا غير العربيّة ، وإحياء الثّقافات الأعجمية .

ولقد نشطت الحركة الشّعوبية ، كما هو معلوم ، في المشرق لا سيما في العراق . ولكنّنا نجد آثارها في بلاد أخرى . ولعل أهمّ الأماكن التي تأتي في الدرجة الثانية بعد العراق ، هي الأندلسُ التي تقع في الطرف الغربي للدّولة العربيّة الإسلاميّة . وهي بذلك تشارك العراق أهميته بالنسبة إلى وقوعها على الأراضي العربيّة ، وباعتبارها ملتقى لكثير من التّيارات الثّقافية المتعارضة . هذا فضلا عن كونها موطن حضارة سابقة وأمجادٍ قديمة انتهت بالفتح العربي ، وغمرها الإسلام بقيمه السامية التي سادت على كل ما سواها من المفاهيم وألوان الحياة .

---

(1) عبد العزيز الدوري ، الجذور التاريخية للشّعوبية ، ط 4 ، بيروت ، دار الطليعة ، 1986 ، ص 12 ، فاروق عمر فوزي ، « حول طبيعة الحركة الشعوبية» ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، ج 2 ، م 36 ، بغداد ، 1985، ص 197 .

إنّ موضوع الشعوبيّة والدسّ الشّعوبي ليس جديدًا بالنسبة إلى الأندلس . فقد كان هذا الأمر مثار بحث منذ أواخر القرن 9/3 ، حينما قدّم المستشرق الألماني جولدتسيهر بحثًا بعنوان «الشّعوبية عند مسلمي الأندلس» ، إلى مؤتمر المستشرقين الثاني عشر ، الذي عقد بمدينة روما في أكتوبر عام 1899 ، ثم نُشر في مجلة الجمعية الألمانية الشرقية[2] . وقد تحدث جولد تسيهر في هذا البحث عن الشّعوبية في الأندلس ، موضّحا أهم العناصر التي يتألف منها المجتمع الأندلسي ، وهي عناصر كان لها دور في إذكاء النزعة الشّعوبية ، لا سيما المولدين والصقالبة . ثم تناول بالتّفصيل تحليل رسالة أحمد بن غرسية ، التي سنتحدث عنها لاحقًا ، في الشّعوبية ، وصدى هذه الرسالة ، والردود التي جُوبهت بها . وقد ترجم الأستاذ جيمس منرو هذه الرسالة وردودها في كتاب بعنوان : « الشّعوبيّة في الأندلس » (كاليفورنيا ، 1970). كما تناول الأستاذ الدكتور فاروق عمر فوزي هذه المسألة أيضًا[3] ، فركز على الوسائل التي عبّرت بها الشّعوبيّة عن نفسها في الأندلس ، فأشار إلى القوة المسلحة المتمثلة فيما يسمى بحركة الاسترداد الإسبانية وإلى فترة الاضطهاد التي تعرض لها العرب المسلمون بعد سقوط غرناطة ، كما تطرق إلى الفكر ، والثقافة ، والأدب ، وهو المجال الذي أظهر فيه الشعوبيون في الأندلس أفكارًا معادية للعروبة والإسلام .

وعلى الرغم من أهمية المواجهة العسكرية التي دارت بين العرب المسلمين بالأندلس ، وبين الممالك الإسبانية ، وهي تمثل جانبا من الوسائل التي اتخذها أعداء العرب للتعبير عن موقفهم المناوىء للوجود العربي الإسلامي ، فلن نتطرق إليها في هذا البحث ، لأنها تمثل موضوعًا كبيرًا مستقلا يحتاج إلى الكثير من الدراسة والتعمّق . لا سيما وأن هذه المجابهة استغرقت زمنًا طويلا يناهز الثمانية قرون ، ابتدأت منذ السنوات الأولى للوجود العربي الإسلامي في الأندلس أواخر ق 7/1 ، متمثلة في الفلول المتبقية من القوط الذين انهزموا وتحصّنوا بمنطقة الشمال الغربي من شبه الجزيرة

---

(2) I. Goldziher, «Die Su úbijja unter den Muhammedanern in spanien» Zeitschrift der Deutschen.
Morgenlandischen Geslkschaft, Vol. 53, 1899, pp. 601-620.
(انظر ترجمة موجزة لهذا البحث أوردها الأستاذ عبد السلام محمد هارون : نوادر المخطوطات ، ط 2 ، القاهرة ، 1972 : 30/241-244).

(3) التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين ، ط 2 ، بغداد ، مكتبة النهضة، 1985 ، ص 191 -204 .

الإيبيرية ، وانتهت باحتلال فرديناند وإيزابيلا لمدينة غرناطة عام (897 هـ/1492 م). وجرت بين هذين التاريخين سلسلة من الأحداث شكّلت سمة مميّزة ، تمثّلت في اتّحاد مختلف الدويلات الإسبانية التي نشأت في فترات مختلفة في الشمال والشمال الغربي أو الشمال الشرقي من شبه الجزيرة الإيبيرية . وكان هدفها الوحيد ، هو إنهاء الوجود العربي الإسلامي ، ومحو أي أثر للعرب وحضارتهم في الأندلس .

أما فترة الاضطهاد التي أعقبت سقوط غرناطة ، وتمثلت في الكثير من المآسي التي تعرض لها الشعب العربي المسلم في الأندلس ، فهي أيضًا تمثل وجهًا كالحًا من الوجوه التي اتخذتها الشّعوبيّة في محاربة اللغة العربية ، والدين الإسلامي ، ومُجابهة العادات ، والتّقاليد ، والأعراف ، التي نشأت عليها الأجيال الأخيرة من الشعب العربي في الأندلس . وتمثل هذه الفترة التي استغرقت نحوًا من مئة وثلاثة وعشرين عامًا بعد سقوط غرناطة ، قصة شعب حيّ تم محوه من الوجود محوًا تاماً ، بحيث لم يعد لأفراده كيان مستقل باعتبارهم أمّة ، على الرغم من أنهم كانوا ، ولثمانية قرون خلت ، أمّة متميزة عن سائر الأمم . إن القهر الذي تعرض له الشّعب العربي المسلم في الأندلس بعد سقوط غرناطة ، ونضال هذا الشعب ، ومقاومته ، وتشبثه بالدفاع عن تراث الآباء والأجداد ، يمثل موضوعًا كبيرًا ، يكشف أساليب الشّعوبية الصّليبية التي حاولت بكل ما أوتيت من قوة ، أن تمحو هذا الشعب من الوجود . ويبين في الوقت نفسه المقاومة العربية الإيجابية المتمثلة في الثورات والانتفاضات العديدة التي قام بها العرب للتخلص من الطغيان ، والمقاومة السلبية ، المتمثلة في التشبث بالعقيدة الإسلامية والثقافة العربية ، والتي استمر عليها هذا الشعب ، بعد أن حوصر ، وفقد كل أمل في التغلب عسكريًا على الأعداء . وقد نال هذا الموضوع أيضًا اهتمام العديد من المؤرخين العرب ، فألفوا فيه كتبًا قيمة ، ودراسات رصينة[4] . ولهذا سوف نكتفي بما أشرنا إليه ، لا سيما

---

(4) أنظر على سبيل المثال : محمد عبد الله عنان : نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصّرين ، ط 2 ، القاهرة ، مطبعة مصر ، 1966 ؛ محمد عبده ومقالة : محنة مسلمي الأندلس عشية سقوط غرناطة وبعدها ، عمان ، مطابع دار الشعب ، 1977 ؛ أسعد حومد : محنة العرب في الأندلس بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 1980 ؛ عادل سعيد بشتاوي ، الأندلسيون المواركة ، ط 2 ، دمشق ، دار أسامة للنشر والتوزيع والطباعة ، 1985 ؛ لوي كارداياك : الموريسكيّون الأندلسيون والمسيحيون ، تعريب ، عبد الجليل التميمي ، تونس ، 1983 .

وإننا قد خصصناه ببحث مستقل ، نشر ضمن مطبوعات هيئة كتابة التاريخ ، بعنوان « حركة المقاومة العربية الإسلامية في الأندلس بعد سقوط غرناطة »[5] .

بقي إذًا أن نتحدث عن المجال الأخير الذي أظهر فيه الشعوبيون أفكارا معادية للعروبة والإسلام ، لا سيما في الفكر والثقافة والأدب . ولكن يحسن قبل ذلك إعطاء نبذة عن بداية الشعور الشعوبي في الأندلس ، وما هي الأسباب التي أدت إلى وجود هذا الشعور ، وما هي الفئات والعناصر التي تبنت هذه الحركة ؟ .

يتميز المجتمع الأندلسي بتعدد عناصر سكّانه ، واختلاف طبيعة تكوينهم . فبالإضافة إلى العرب ، والمغاربة من سُكان شمال أفريقيا الأصليين الذين عبروا إلى البلاد أثناء الفتح وما بعده ، هناك فئات أخرى ، منها ما ينتمي إلى سكان البلاد الأصليين ، وهم (العجم) ، أو المستعربون من النصارى ؛ ومنها ما جاء من خارج البلاد ، لا سيما الصقالبة ، الذين سنتحدث عنهم لاحقًا بالتفصيل . ونتيجة لسياسة العرب المتسامحة مع أهل البلاد ، فقد دخل الكثير منهم إلى الإسلام بعد الفتح ، فسموا بالمسالمة ، وأطلق على أبنائهم اسم المولدين . كذلك أطلق هذا الإسم على الجيل الجديد من الأبناء الذين ولدوا من آباء مسلمين وأمهات إسبانيات . وقد ازداد عدد هؤلاء المولدين فأصبحوا يكونون نسبة عالية من سكان الأندلس . وكان هؤلاء ينتمون إلى طبقات اجتماعية مختلفة ، منها الفقيرة والمضطهدة في العصر السابق للإسلام ، ومنها الغنية التي تنتمي إلى النبلاء والزرّاع ، وأهل الحرف وغيرهم . وقد احتفظت لنا المصادر الأندلسية بأسماء بعض الأسر المولدية الشهيرة ، مثل : بني مردنيش ، وبني غرسية ، وبني ردلف ، وبني أنجلين . وبني شبرقة ، وبني الجريج[6] .

ويمكن أن نلحظ الميل إلى الشعوبية في نفوس بعض المولّدين ، الذين شعروا بحيف في حقوقهم العامة ، فنقموا على العرب سيادتهم ، ومناصبهم وحكمهم البلادَ ، فصاروا يحرّضون جماعتهم بشتى الوسائل بهدف تحسين وضعهم السّياسي والاجتماعي ، متخذين من الدّين في بعض الأحيان حجة للوصول إلى مثل هذه الأهداف . وقد حصل ذلك على سبيل المثال حينما استغل بعض المولدين الظروف السيئة لسكّان منطقة الربض

---

(5) بغداد ، دار الشؤون الثقافية العامة 1988 .

(6) حيان بن خلف ، ابن حيان ، المقتبس ، نشر ، ملشور أنطونيا ، باريس ، 1937 ، ص 16 ، 70 ، 74 ؛ وقارن : السيد عبد العزيز سالم : تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس ، بيروت دار المعارف ، 1962 ، ص 1288 ، 129 .

جنوبي قرطبة ، فأجج نيران ثورة كبيرة على الأمير الحكم الأول (180-206 هـ/796-822 م). وقد استُغِلّ الفقهاء ورجال الدين لتحريض عامة المولدين للقيام على الحكم العربي ، والتمرد ومحاولة الاستقلال بحجة الطعن في سلوك الأمير الديني والأخلاقي .

وشجع المولّدين على السير في اتجاه التمرد ومحاولة الاستقلال عن العرب ، وجودُهم في مجموعات كبيرة في مناطق جغرافية تساعد على الانفصال والتمّرد ، لا سيما في منطقة سرقسطة في الشمال الشرقي ، وطليطلة في الوسط ، وماردة في الغرب . ويمكن أن نشير إلى مدينة طليطلة هنا ، باعتبارها بؤرة لهذه الحركات التي تتّسم بطابع الشّعوبية ، نظرًا إلى وجود أغلبية من المولّدين بين سكانها . وكان هؤلاء يفخرون بعزّ هذه المدينة ومجدها ، وكونها عاصمة البلاد قبل الفتح ، فساهموا في كثير من الفتن والاضطرابات التي تهدف إلى شقّ عصا الطاعة في وجه الحكم العربي بالأندلس .

واتخذت حركات المولدين بعداً أخطر ، لا سيما حينما تولى أمراء ضعاف الحكم في قرطبة ، فنادى زعماؤهم صراحة بالاستقلال عن العرب . ويُعدّ عمر بن حفصون من أشهر هؤلاء الذين خرجوا على السلطة الأموية . وتدلّ أقواله التي كان يحرض بها جماعته على الهدف الذي يسعى إليه ، وهو إسقاط دولة العرب في الأندلس ، فمن جملة أقواله بهذا الخصوص : « طالما عنّف عليكم السلطان وانتزع أموالكم وحملّكم فوق طاقتكم وأذلّتكم العرب واستعبدتكم . وإنما أريد أن آخذ بثأركم وأخرجكم من عبوديتكم »[7] . ولم يأل ابن حفصون جهداً في سبيل تحقيق هدفه هذا ، حتى ارتد في أواخر أيّامه علانية عن الإسلام ، واعتنق المسيحية ، وذلك محاولة منه لاستقطاب جميع العناصر الأخرى ، لا سيما المستعربين من النّصارى ، وكسب دعم الدويلات الإسبانية في الشمال . وقد استمرت حركته هذه حقبة طويلة نسبيًا حيث استمرّت طيلة حكم ثلاثة من الأمراء الأمويين ، ولم تنته إلا في عهد الخليفة عبد الرّحمان الثّالث الناصر لدين الله (300 ــ 350 هـ/912-961 م) ، الذي استطاع القضاء عليها ، وعلى بقيّة الحركات الانفصالية الأخرى [8] .

(7) أبو العباس أحمد بن محمد بن عذاري المراكشي : البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ، نشر ، ليفي بروفنسال و ج س . كولان ، ليدن ، 1948 . وقد أعادت دار الثقافة نشره في بيروت : 114/2 .

(8) لزيادة التفاصيل عن حركة ابن حفصون ، أنظر : أمين توفيق الطيبي ، «قيام عمر بن حفصون

وناصر المستعربون من العجم حركة ابن حفصون ضد سلطة الحكم العربي في قرطبة ، وضد الجماعات العربية التي استقرت في مناطق الجنوب منذ الفتح العربي ، لأن العرب حظوا بامتيازات لم ترق للمولّدين وأهل الذمّة من العجم . وقد تميزت حركات الصراع بين هؤلاء المولّدين ، ومن ناصرهم من المستعربين ، وبين العرب بالقوة والعنف . وعبرت عن نفسها بشكل واضح في النقائض الشعرية التي ركزت على العصبية ، حيث أشار الشعراء من الجانبين إلى مساوىء الطرف الآخر(9) . ثم تطوّر الأمر بعد ذلك ، لا سيما بعد أن دخل عمر بن حفصونُ الصّراع ، فأصبحت المسألة مجابهة علنيّة بين المولّدين والمستعربين من العجم من جهة ، وبين العرب من جهة أخرى .

واتخذت مواقف بعض المستعربين المتطرفين في قرطبة أشكالا واضحة تبدو فيها الحركة الشّعوبية موجّهة ليس ضد السيادة العربية في الأندلس فحسب ، بل ضد الإسلام نفسه ؛ وبالذات محاولة النيل من شخص النّبي الكريم محمد عليه الصلاة والسلام . وقد تزعم هذه الحركة بعض رجال الدّين المتعصّبين الذين صعب عليهم رؤية أثر التّسامح العربي ، وانتشار اللغة العربية ، والثقافة الإسلامية بين الشّباب والمثقفين الإسبان ، وقد أهملوا اللّغة اللاّتينية وآدابها ، وهي لغة الدين المسيحي آنذاك . وقد أدى هذا الأمر بالتدريج إلى ذوبان الحضارة المسيحية اللاّتينية ، حتّى بات من الضّروري في بعض مناطق شبه الجزيرة الإيبيرية أن تترجم قوانين الكنيسة الإسبانية القديمة والإنجيل إلى اللغة العربية ليسهل استعمالها على المسيحيين . وقد أفزعت هذه الحالة غلاة المتعصبين من رجال الدين ، وعندما لم يفلحوا في وقف هذا التيار ، حاولوا بث الدّعاية ضد الحكم العربي في الأندلس ، وإظهار الاستخفاف بالإسلام ، وسب نبيّه ، والتقوّل عليه بالباطل إلى حد الشّطط ، استفزازًا لمشاعر المسلمين وانتهاكًا لحرمة ديانتهم جهرًا وبغير سبب . وقد خلقت هذه الهجمة الشّعوبية جواً من التوتّر والاستفزاز وصل حداً دفع ببعض المتعصبين إلى اقتحام المساجد والاعتداء على المصلّين . ونتيجة لهذا اضطرت حكومة قرطبة في أواخر عهد الأمير عبد الرحمن بن الحكم

= وَتْوه بِيُسْترعلى الإمارة الأموية بقرطبة (267 ــ 315 هـ/880 ــ928 م)»، بحث نشر ضمن كتاب : دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس ، ليبيا ــ تونس ، الدار العربية للكتاب ، 1984 ، ص 120 ــ 150 .

(9) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن الأبار : الحلة السيراء ، تحقيق ، حسين مؤنس ، القاهرة ، الشركة العربية للطباعة والنشر ، 1963 : 147/1 ــ 160 .

(206–822/238–852) إلى اتّخاذ إجراءآت شديدة إزاء المحرّضين على الفتنة . ودعت إلى عقد مجمع ديني مسيحي في قرطبة يضم كل أساقفة الأندلس لبحث الحالة ومعالجتها . وقد توصّل المؤتمر إلى قرار بشجبِ الحركة وعدُّها مخالفة لتعاليم الكنيسة[10] .

وقد ازداد الشعور الشّعوبي في الأندلس نتيجة لدخول عناصر أخرى غير عربية إلى المجتمع ، ومن أهم هذه العناصر : الصّقالبة . والمقصود بهؤلاء في الكتب الغربية سكان البلاد المختلفة من بلغاريا العظمى التي امتدت أراضيها من بحر قزوين إلى البحر الأدرياتي[11] . ثم توسّع العرب في استخدام لفظ الصّقالبة ، فأطلقوه على أرقائهم من أية أمة .[12] وقد بدأ عدد هؤلاء الصّقالبة في الازدياد بالأندلس نتيجة لاستخدامهم في مجالات شتى ، لا سيما في الجيش . وازداد نفوذهم بمرور الزمن ، وأصبحوا يشغلون مناصب كبيرة في القصر والدولة . وقد بلغ بعضهم مبلغا كبيرا من القوّة ، حتى تجرأ أحدهم على إعلان العصيان على السلطة المركزية في عهد الأمير عبد الله بن محمد (275–300 هـ/88–912 م) . ومما يشير إلى الدور التّآمري لهؤلاء ، اتفاق هذا المتمرد ، واسمه (عبد الله بن غالب الأخرس) سرا مع المولدين في إشبيلية للقيام معه على السلطة العربية[13] . ومع هذا فقد استمر الأمراء والخلفاء في الأندلس على استخدام هؤلاء الصّقالبة ، والإكثار منهم للحدّ من نفوذ بعض الزعماء

---

(10) ينظر عن هذه الحركة :
Levi-Provençal: histoire de l'Espagne Musulmane, Paris, 1950, Vol. I, pp. 225-236.
توماس آرنولد : الدعوة إلى الإسلام ، ترجمة ، حسن إبراهيم حسن ، ط 3 ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، 1971/167 ؛ إبراهيم بيضون : الدولة العربية في إسبانيا ، بيروت ، دار النهضة العربية ، 1978 ، ص 244–251 .

(11) محمد بن علي ، ابن حوقل : صورة الأرض ، بيروت ، دار مكتبة الحياة ، 1979 ، ص 106 .

(12) أنظر : أحمد مختار العبادي ؛ الصقالبة في إسبانيا ، مدريد ، مطبوعات المعهد المصري للدراسات الإسلاميّة ، 1953 ، ص 8–9 .

(13) أحمد بن عمر العذري : نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار وتنويع الآثار ، تحقيق ، عبد العزيز الأهواني ، مدريد ، مطبعة معهد الدراسات الإسلامية ، 1965، ص 104–105 .

الأقوياء من العرب . وقد بلغ عدد هؤلاء الفتيان الصّقالبة بمدينة الزهراء فقط حين وفاة الخليفة الناصر لدين الله ، ثلاثة آلاف وسبعمائة وخمسين رجلا[14] .

ويبدو أن كثيرا من هؤلاء قد احتفظ بلغته الخاصة ، بل أن بعضهم لم يتعلّم اللّغة العربية ، لهذا فقد سموا بالخرس . ويدلّ هذا على عدم امتزاج بعضهم بالسكان ، ولا ينطبق ذلك بطبيعة الحال على كبارهم وزعمائهم الذين تولوا مناصب خطيرة في الدولة ، وأصبحوا يشكلون قوة يحسب لها حسابها ، حتى أنّهم كادوا أن يمنعوا تولية هشام الثاني بن الحكم المستنصر بعد وفاة والده سنة (366 هـ/976 م) . ومن أشهر هؤلاء الصّقالبة الذين برزوا في عهد الحكم المستنصر ، فائق ، وجؤذر الحكمي . وكان الأخير عالما وأديبا ، برز في علوم اللغة العربيّة ومعانيها . وكان أحد فتيان الحاجب المنصور محمد بن أبي عامر ، وبدعي فاتنا ، لا نظير له في علم كلام العرب وكل ما يتعلق بالأدب حتى أنّه ناظر الأديب اللّغوي صاعد بن الحسن البغدادي ، فظهر عليه وأسكته .[15]

ونظرا إلى العدد الكبير الذي أصبحت تضمه الأندلس من هؤلاء الصقالبة ، فقد أصبح لهم كيان واضح في المجتمع ، لا سيما بعد أن تولوا المناصب العليا في الدولة ، وبرز منهم نخبة في مجال الأدب والثقافة العربية . فابتدأوا يفخرون بأنفسهم ، ويتعالون على العرب بذكر فضائلهم ومناقبهم ، حتى أن أحدهم ، واسمه حبيب الصّقلبي ، ألّف كتابًا بعنوان «كتاب الاستظهار والمغالبة على من أنكر فضائل الصقالبة » وذلك في زمن الخليفة هشام بن الحكم المستنصر . ويبدو من عنوان هذا الكتاب مقدار تعصب هذا المؤلف لقومه . ومن المؤسف أنه مفقود ، ولكن ابن بسام الشنتريني اطلع عليه ، وأشار إلى أنّه يحتوي على جملة من أشعار الصّقالبة ، ونوادر أخبارهم ، ومنهم عُمارة الصّقلبي الفتى الكبير ، والصّقلبي ميسور ، ونجم الوصيف ، وغيرهم ممن يشتمل عليه ذلك التصنيف . ومما يؤسف له أن ابن بسام لم يذكر النّوادر والأشعار التي جاءت في الكتاب معتذرًا بقوله : « وشعرهم خارج عن شرطنا ، وليس من جمعنا »[16] .

(14) ابن عذاري ، المصدر السابق : 232/2 ؛ لسان الدين محمد بن الخطيب : أعمال الأعلام ، القسم الثاني ، الأندلس ، نشر ، ليفي بروفنسال ، بيروت ، دار المكشوف ، 1956 ، ص 40 .

(15) أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني : الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، تحقيق ، إحسان عباس ، بيروت ، دار الثقافة ، 1979 ، ق 1 ، م 1 ، ص 34 .

(16) المصدر نفسه ، ق 1 ، م 1 ، ص 34 .

ويرى الدكتور أحمد مختار العبادي[17] ، أنّ تجاهل ابن بسام لما ورد في الكتاب ربّما كان بسبب أنّ القصائد التي ذكرت فيه هي من قبيل الشعر الكلاسيكي الذي يتضمن الفخر على العنصر العربي ، وهو ما لم يعجب ابن بسام ، لا سيما وأنّ عنوان كتاب حبيب الصّقلبي نفسه يظهر نزعته في إظهار فضل الصقالبة على الأدب العربي نثرا وشعرا ، وتفوقهم على العنصر العربي في هذا المضمار . وربما كان هذا الكتاب من قبيل الدفاع لا الهجوم نظرا إلى قوّة العرب ودولتهم في الأندلس في تلك الحقبة[18] . ولكن بمرور الزمن ، تطور هذا الدفاع وحل بدله الهجوم الصريح على العرب ومُثُلهم وقيمهم ، وذلك بعد انفراط عقد الدولة الأموية في الأندلس ، وظهور دويلات الطوائف ، وسيطرة الصقالبة على مجموعة لا بأس بها من هذه الدّويلات ، لا سيما في المناطق الشّرقية من البلاد .

وقد لجأ إلى هذه الدويلات الكثير من أجناس الصقالبة ، والإفرنجة ، والبشكنس ، وأصبحوا كتلة واحدة قوية[19] ظهرت فيها نزعات شعوبيّة واضحة كان لها أثر ملموس في الأدب الأندلسي إلى فترة متأخرة . وكان يجمع هذه الدّويلات رابطة تحالف ، نظرا إلى كون مؤسسيها جميعًا من مماليك الدولة العامرية وقد امتدّ سلطان هؤلاء الصقالبة على الشاطىء الشرقي من نهر إبرو حتى ثغر المرية ، والجزائر الشرقية ، أي جزر البليار . ومن أهم هذه الدويلات ، دويلة المرية ، برئاسة خيران الصقلبي الذي استقل بها عام (403 هـ/1012 م) ، كما استقل في مدينة بلنسية مبارك ومظفر العامريان (407 هـ/1016 م) . أما مدينة دانية ، فقد استقل بها سنة (400 هـ/1010 م) قائد صقلبي مشهور ، هو مجاهد العامري[20] .

ويبدو أنّ الجوّ العام في الساحل الشّرقي كله ، لا سيما في دانية ، كان ملائمًا للصّقالبة للعمل بحرّية ، والتعبير عن آرائهم الشّعوبية المعادية للعرب . وقد استغل هؤلاء عدم وجود أية سلطة سياسية عربية ، وتوفّر الحماية من قبل الحكام الذين ينتمون إلى

---

(17) الصقالبة في إسبانيا ، ص 15-17 .

(18) أنظر : إحسان عباس ؛ تاريخ الأدب الأندلسي في عصر الطوائف والمرابطين ، ط 5 ، بيروت ، دار الثقافة ، 1978 ، ص 171 .

(19) ابن بسام ، المصدر السابق ، ق 3 ، م 1 ، ص 16 .

(20) للاطلاع على التفاصيل الخاصة بهذه الدويلات انظر : محمد عبد الله عنان : دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي ، ط 2 ، القاهرة ، مكتبة الخانجي ، 1969 ، ص 174 وما بعدها .

عناصر قريبة منهم ، فتمادوا في إعلان كرههم ونقمتهم على العنصر العربي . وعلى الرغم من تشجيع مجاهد العامري للعلم والمعرفة ودراسة القرآن الكريم ، والجهاد في سبيل الله ، نرى أنّ بلاطه كان يضم شعوبيين معادين للعرب ، من أمثال ابن سيدة ، صاحب كتاب « المخصّص » ، الذي كان « شعوبيًا يفضل العجم على العرب »[21] ، وأحمد بن غرسية ، صاحب أقوى صوت شعوبي عرفته الأندلس . وقد اشتهر هذا الأخير برسالته التي يفضّل فيها العجم على العرب ، وهي الوثيقة الوحيدة التي بقيت إلى اليوم عن الحركة الشّعوبية بالأندلس .

وقبل أن نفصّل القول في هذه الرسالة ، يستحسن التّمهيد بنبذة مختصرة عن أصل هذا الكاتب الشّعوبي الذي ظهر في كنف مجاهد العامري في دانية . فهو ، حسب التّرجمة التي يسوقها له علي بن سعيد المغربي[22] ، من أبناء نصارى البشكنس ، أو الباسك سُبي صغيراً ، ورُبّي في بلاط مجاهد العامري ، حيث اعتنق الإسلام ، وأصبح له شأن كبير هناك ، وعهد بتربيته وتأديبه إلى أبي العباس الجزيري[23] ، فتضلّع في العربية ، وأصبح من كبار رجال الدّولة وعلمائها . وقد كتب ابن غرسيه رسالته هذه مخاطبًا الأديب أبا جعفر بن الخراز ، معاتبًا له لتركه مدح مجاهد العامري ، واقتصاره على مدح المعتصم بن صمادح التّجيبي ، أمير المرية[24] ، ورسالة ابن غرسية هذه ، كما يقول ابن بسام[25] « ذميمة غرّب في تسطيرها ، فلم يُسبق لكثرة غلطه فيها وزلله ، إلى نظيرها ، وذمّ فيها العرب ، وفخر بقومه العجم ، وأراد أن يُغرب فأعجم ... » .

وإذا ما اطلعنا على هذه الرسالة[26] ، نجد أن ابن غرسيه لم يأت بجديد بالنسبة إلى أفكار الشّعوبية في المشرق . ويبدو أنه استقى من تلك الأفكار أهم المسائل التي

(21) أنظر : هارون ، نوادر المخطوطات : 233/3 .

(22) المغرب في حلي المغرب ، تحقيق ، شوقي ضيف ، ط 2 ، القاهرة ، دار المعارف ، 1964 : 407/2 ؛ وانظر : أبو الحجاج يوسف بن محمد البلوي ، كتاب ألف باء ، بيروت ، عالم الكتب ، بدون تاريخ : 350/1 .

(23) محمد بن عبد الله بن الأبّار : المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصدفي ، القاهرة ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، 1967 ، ص 311 .

(24) ابن بسام ، المصدر السابق ، ق 3 ، م 2 ، ص 704 ؛ ابن سعيد ، المصدر السابق : 407/2 .

(25) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، ق 3 ، م 1 ، ص 704-705 .

(26) هناك مخطوط في مكتبة الأسكوريال باسبانيا تحت رقم (538) يتضمن هذه الرسالة وبعض =

تطرق إليها الشعوبيون ضد العرب . فعلى الرغم من أنه لم يكن فارسيًا ، ولا علاقة له بعجم المشرق والأكاسرة ،والسّاسانيّين، نرى أنه يفخر بهم ، ويمجدهم ، ويرفع من شأنهم ، مقابل التقليل من قيمة العرب ، حيث يقول على سبيل المثال : « أما علمتم أن الدولة النُّوشَرْوَانية ، والمملكة الأردَشيرية بَقَروا أجوافكم ، وخلعوا أكتافكم ، ثمّ عطفوا ، ورأفوا ، وملّكوكم الحِيرة ، بعد عظيم الحَيرة ، قُللاً ذُللاً ، تتخيَّرون البنات عند البيات ، مبهوراتٍ لا ممهورات ، فبرِم من ذلك غسّانكم ونُعمانكم ، وكان بَرَمُه سببا لدرء أمانكم ، فأصبح بعد جرِّ الذُّيول مَدُوسا بأخفاف الفُيُول »[27] ويدل هذا على أن مفاهيم الشّعوبية ، وأفكارها كانت واحدة ، سواء بالمشرق أو بالمغرب ، وهدفها هو التّقليل من شأن العرب ، وتفضيل العجم والفرس عليهم ، حتى لو أنّ الشّعوبي المهاجم لا يمت بأية صلة إلى هؤلاء الذين يمتدحهم ويفضلّهم على العرب . وكل ما يربطه بهم هو العداء السافر الذي يكنه جميعهم إلى العرب .

ولهذا يتّسع مفهوم العجم عند ابن غرسيه ليشمل قومه الروم ، أو بني الأصفر[28] ، بل مختلف العناصر غير العربية التي يمكن أن تنضوي تحت لائحة العداء الشّعوبي للعرب في ذلك العصر . ولا يترك ابن غرسية ميزة خَلْقيَة أو صفة خُلُقيَة إلا ووازن بينها ، وفخر بها على العنصر العربي ، ففخر ببياض العجم على سمرة العرب ، وقابل بين حياة العرب القدامى بين الإبل والشاء ، وحياة الأكاسرة والقياصرة والأساورة في ظلال السيوف والرماح والدروع . كما فخر بقومه ذوي الأرومة الرومية والجرثومة الأصفرية ، أصحاب الأحساب والمجد العلي ، والنسب السري ، وأنهم لم يحترفوا الحرف المهينة « فماسُسْنَا قط قرودًا ولا حكنا بُرودًا[29] » ويمجد شجاعتهم« إذَا قَامَت الحربُ على سَاقٍ وأخذت في اتساق ... بُصُرٌ صُبُر تزدان بهم المحافل ، والجحافل ، فيول على خيول ، كأنها فيول ، كواكب المواكب ، نجوم الرجوم ، من العجم ضراغمة

الردود عليها ، وقد نشر المستشرق الألماني جولد تسيهر فقرات منه في بحثه الذي أشرنا إليه أعلاه . كما نشر كل من الأستاذين : عبد السلام محمد هارون ، وأحمد مختار العبادي ، نص الرسالة استنادا إلى مخطوط الأسكوريال والنص الذي أورده ابن بسام لها في الذخيرة (ق 3 ، م 2 ، ص 705-714)؛ أنظر : هارون ، نوادر المخطوطات 246/3-254 ؛ العبادي ، الصقالبة في إسبانيا ، ص 31-42 .

(27) نوادر المخطوطات : 250/3-251 .

(28) المصدر نفسه : 247/3 .

(29) المصدر نفسه : 247/3 .

الأجم ، بنو غاب المتفون من كل عاب ، لم تلدهم صواحبُ الرّايات»[30] ويعرض ابن غرسيه هنا ببغايا الجاهلية اللائي كن يجعلن على بيوتهن رايات ليعرفن بها . ويفخر بقومه الذين ولدوا من سارة زوج النبي إبراهيم عليه السلام ، بينما يقلّل من شأن هاجر ضرتها ، التي يعدها أمة « أمُكم لأمنا كانت أمة . أن تنكروا ذلك تلفوا ظلمة »[31].

ولا يكتفي ابن غرسيه بهذه التهم الباطلة ، بل يستمر كعادة الشعوبيين في المشرق بالتنديد بالعرب ، والتقليل من شأنهم ، فينعتهم بأنّهم رعاة يحلبون المواشي ، حرفهم دنيئة ، ويكتفون بالشّهوات الدنيا ، كالطبل والزمر ، ومعاقرة الخمر ، ولبس الخشن من الثياب ، وأكل أردأ الطعام . وفي المقابل يمتدح العجم ، ويعظم من شأنهم ، ويعيّر العرب بتخليصهم من أيدي الأحباش في اليمن «... فلهم عظيم الشأن ، واليد الطولى إذ تخلصوكم من أكفّ الحُبشان ، صنيعٌ مبيع ، ومِنّةٌ لا تشوبها مِنّة ، فيالها منحة ، لكنّها أعقبت محنة ، إذ صادفت كُفرة لأشكرة »[32] ويزيد ابن غرسيه في نزعته العنصرية ، فيباهي بالعجم وبنزعتهم الأرستقراطية في الملبس والمأكل والمسلك ، وينسب إليهم العلوم الفلسفية « حُفُمُ عُلَم ذوو الآراء الفلسفية الأريضية ، والعلوم المنطقية الرياضية ، كحملة الاسترلوميقي [علم النجوم] والموسيقى ، والعلمة بالأرتماطيقي [علم العدد والحساب] ، والجومطريقي [علم المساحة والهندسة] ، والقَوَمة بالألوطيقي والبوطيقي [الشعر] ... حبسوا أنفسهم على العلوم البدنية والدينية لا على وصف الناقة الفَدَنِيَّة ...»[33] ثم يختم قائمة العيوب التي يعيّر بها العرب بالإشارة إلى فعلة أبي رغال في تعليم الأحباش طريق الوصول إلى مكة « وإذ أبو رغالكم قاد فيل الحبشة إلى حرم الله لاستئصالكم ».[34]

وخوفًا مما قد يشتم من كلامه مما يمس العقيدة الدينية ، لا ينسى ابن غرسيه ، كعادة شعوب المشرق ، أن يتستّر وراء مبادىء الإسلام ، وحبّ الرسول الكريم محمد عليه الصلاة والسلام . وهو يحاول أن يفصل بين النبّي وقومه العرب ، بقوله إن التّبر من التراب ، والمسك بعض دم الغزال . ولكنه موقف مكشوف ، لا يخفى على أحد

---

(30) المصدر نفسه : 3/248-249 .

(31) المصدر نفسه : 3/247 .

(32) المصدر نفسه : 3/250 .

(33) المصدر نفسه : 3/251-252 .

(34) المصدر نفسه : 3/252 .

، فلا يمكن إنكار الأصل العربي الهاشمي للرسول ، على الرغم من محاولة ابن غرسية التمويه في هذا الأمر بنسبته إلى إسماعيل وإبراهيم «لكن الفخر بابن عمنا ، الذي بالبركة عمنا ، الإبراهيمي النسب ، الإسماعيلي الحسب ...»[35] . ومع هذا ، فإنّ ابن غرسية لا يلبث أن يكشف عن حقيقته كاملة ، حين يضيف معيّراً العرب بعبادة الأوثان قبل الإسلام ، مفتخراً بما كان عليه قومه ، ومن يفضلهم من العجم : « أما نحن فمن أهل التثليث وعبادة الصلبان»[36] .

إنّ هذه الجرأة المتناهية التي هاجم بها ابن غرسية مبدأ السيادة العقلية والسياسية للعرب ، استعملها ضد كل ما يمت إليهم بصلة ، لا يمكن أن تفسر إلّا بازدياد نفوذ الصّقالبة وسيطرتهم في منطقة الساحل الشرقي للأندلس . فلو أنه كتب في مكان آخر يسيطر عليه العنصر العربي ، لما استطاع أن يكتب بمثل هذا الأسلوب دون أن يتعرض لعقابهم ونقمتهم .[37] وقد أثار هذا الأمر دهشة أبي الحجاج يوسف بن محمد البلوي ، الذي عاش بعد ذلك بنحو قرنين ، فقال : « والعجب من أهل ذلك الزمن كيف استقروا على هذه الفتن وأقروا هذا المُجْترىء على هذا الاجتراء وما جاء به من الافتراء أم كيف أبلعوه ريقه وأوسعوا له طريقه ولم يهلكوه وفريقه ...»[38] . ولكنه يستدرك فيفترض أن ابن غرسية كتم هذه الرسالة ، أو بعث بها سراً إلى جماعته ، ولم تشتهر إلا بعد وفاته ، وحينئذ ردّ عليها من وقعت بيده .

والواقع أنّ ردود الفعل كانت قوية جداً إزاء هذه الرسالة ، ولكنها ردود فعل أدبية ، حيث لم يكن هناك سلطة عربية يمكن أن تعاقب مثل هذا الشعوبي . وتدلّ كثرة الرّدود من جانب واحد على هذه الرسالة ، أنّ الشعور بالعروبة كان قويا بالأندلس على مدى الزمن ، وأن السّند الشّعوبي لم يكن على شيء من القوة الأدبية[39] . ومن المحتمل أن أوّل من ردّ على هذه الرسالة هو أبو جعفر بن الخراز ، الذي وجهت إليه الرسالة فهي تتضمن هجاء ، إضافة إلى مهاجمة قومه العرب ، ولكن لا تشير المصادر إلى مثل هذا الردّ المفترض . وعلى أي حال ، هناك ردود كثيرة ، منها ما وصل إلينا ،

---

(35) المصدر نفسه : 252/3 .

(36) المصدر نفسه : 252/3 .

(37) العبادي ، المرجع السابق ، ص 30 .

(38) ألف باء : 353/1 .

(39) عباس ، المرجع السابق ، ص 172 .

ومنها ما أشير إليه في المصادر، ولم يصلنا. وتدل هذه الردود جميعا على قوة التيار العربي في المغرب والأندلس واستمراريته، وعدم السكوت على ما جاء في الرسالة لفترة قد تصل إلى قرنين من الزمن.

ومن معاصري ابن غرسيه الذين ردوا عليه، أبو جعفر أحمد بن الدودين البلنسي، الذي كان معاصرًا أيضا لابن بسام الشنتريني صاحب كتاب «الذخيرة». وقد التقى به هذا الأخير سنة 477 هـ/1084 م، وأخبره برسالته التي ردّ فيها على أبي عامر أحمد بن غرسية.[40] وجاءت هذه الرسالة في لهجة قويّة، تبتدىء بإضفاء أشنع الصفات وأخزاها على ابن غرسية، الذي يستحق الصلب على بابه جوابا على ما فعله بحق العرب، كما يرى ابن الدودين. ولكنه يأسف لعدم وجود رجال ذوي حمية وهمّة ليعابوه على ما تورط فيه. بعد هذا يبدأ ابن الدودين البلنسي في مناقشة ابن غرسية نقطة نقطة، وصرف المعايب والأوصاف التي ألصقها بالعرب، ودفعها وإرجاعها إلى العجم. من ذلك مثلا قوله: «وأما وصفك قومَك أنهم مُجد، نُجد شمّخ، بُذخ، عُرُق، غُرف في الأنساب الصّحيحة، فهيهات ذلك منهم، تلك صفات قومنا العرب ذوي الأنساب، والأحساب، والعلوم، والحلوم، أولي اللسن، والبيان واللّحن، والإسهاب في الصواب، والحكمة وفضل الخطاب، فرسان الإعراب، وأرباب القباب، ومُعْمِلي الصوارم والحِراب ...»[41]. كذلك يسخر ابن الدودين مما أشار إليه ابن غرسية من العلوم التي نسبها إلى العجم، فيقول «وأما فخرك بعلمهم الشرائع، فمن أبدع البدائع ... وجهلُهم بذلك أوْضَحُ من أن يُشْرَحَ، وأبينُ من أن يُبيَّن ...»[42]. ثم يصحح له بعض المفاهيم فيما نسبه إلى العرب، وينزع عن قوم ابن غرسية صفات الفروسية التي ألحقها بهم، ويسهب في ذلك، اذ يجد المجال واسعا للحديث عن تراث العرب وتاريخهم في الفروسية: «مجالسهم السُّروج، ورَيحانهم الوَشيج، ومُوسيقاهم رنّات الرُّدَيْنيّات ...»[43]. ويختتم ابن الدودين رسالته بتقريع ابن غرسية، معيبا عليه جهله وعصبيّته التي كشفت

---

(40) ابن بسام المصدر السابق، ق 3، م 2، ص 703-704؛ وانظر: نص الرسالة في مخطوط الأسكوريال المشار إليه سلفا؛ ونوادر المخطوطات: 302/3-308؛ ابن بسام، المصدر السابق، ق 3، م 2 ص 715-722.

(41) نوادر المخطوطات: 307/3.

(42) المصدر نفسه: 306/3.

(43) المصدر نفسه: 307/3.

عورات قومه الأعاجم ؛ وما كان أغناك يا كشاجم ، عن كَشْف عورات آلك الأعاجم ، لكن ضعف نظرك،حداكَ إلى هذرك،وسوء أدبك ، وافى بك على عطبك ، تسأل الله ستراً يمتّد ووجها لا يَسْوّد»[44] .

وقد رد على ابن غرسية أيضا أحد الأدباء قريبي العهد به ، وهو أبو الطيب عبد المنعم ابن منّ الله القروي المتوفّى سنة 493 هـ /1099 م[45] وكان عنوان رسالته هو : «حديقة البلاغة ودوحة البراعة المورقة أفنانها ، المثمرة أغصانها ، بذكر المآثر العربية ، ونشرالمفاخر الإسلامية ، والردّ على ابن غرسية فيما ادعاه للأمم الأعجمية»[46] . وقد ابتدأ ابن منّ الله ردّه بذكر فضل العرب على ابن غرسية ، حيث ربّوه صغيراً ، وعلّموه لغتهم ، وثقفوه بثقافتهم ، لكنّه أنكر هذا الجميل ، واستعمل هذه اللغة للهجوم عليهم « فأخبرني عنك أما كانت للعرب يدٌ تشكرها ، أو مِنّة تذكرها . أما جَبَرْتَ نَقيصَتَكَ ، أوْ رَفَعَتْ خَسيسَتَكَ ... ألَمْ تُرَبِّكَ فِيها وليدًا ، أما أنْطَقَتْكَ بعد العجمة ، أما أسلفتك بعد اللّكنة ، حتى إذا اشتد كاهلك ، وعَلِم جاهلك ، وقَوِي ساعدُك ، ورقي صاعدُك ، كفرت نعمتَها لديك ، ونثرت عصمتها من يديك ، وأخذت تطاولها بأرسانها ، وتقاولها بلسانها ...»[47] .

ويشير ابن منّ الله في ردّه على رسالة ابن غرسية ، على نمط صاحبه ابن الدودين ، في تناول كلّ القضايا التي أثارها الأوّل ضد العرب ، ويحاول أن يفنّد اتهاماته ويصدها ، وينفذ إلى أمور دقيقة في هجومه على العجم ، كالقول بعدم وجود اسم للسخاء بالرومية ، ولا رسم للوفاء في العجمية ، ويشير إلى تعيير ابن غرسية للعرب بالنياق الجرب ، فيقول : « ... سَعَروا عليكم نار الحرب بتلك الأنيق الجُرب ، فَكَسَروا كياسرتكم ، وَقَصَروا قياصرتكم ، وأخمدوا نار صولتكم ومَحَوا آثار دولتكم ...»[48] ويفخر ابن منّ الله بشجاعة العرب وبأسهم ، ويطلب من ابن غرسية ألا

---

(44) المصدر نفسه : 308/3 .

(45) أبو القاسم خلف بن عبد الملك ابن بشكوال ؛ كتاب الصلة ، القاهرة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، 1966 : 392/2 ، ترجمة رقم (840) .

(46) البلوي ، المصدر السابق : 350/1 ؛ وأنظر نص الرسالة في نوادر المخطوطات : 310/3-330 ؛ ابن بسام ، المصدر السابق ، ق 3 ، م 2 ، ص 722-746 .

(47) نوادر المخطوطات : 310/3-311 .

(48) المصدر نفسه : 312/3 .

يفاخرهم بالطعام والشراب ، بل بالطعان والضراب . وهنا يجد مجالا رحباً للإشارة إلى أمجاد العرب في فتوحاتهم ، ووصولهم إلى ما وراء النّهر ، وقهرهم للسّاسانيين والبيزنطيين ، ومهاجمتهم للقسطنطينية . كذلك يغمز ابن منّ الله ابن غرسية بالإشارة إلى عدم وضوح معاني النّخوة والشرف والغيرة لدى قومه بقوله : « لا تُغيرون ولا تُغارون ولا تمنعون ولا تمتنعون ، قُلوبكم قَوَاء ، وأفئدتكم هَواء ، وعقولكم سواء ، قد لانت جلودُكم ، ونَهَدت نُهودكم ، واحمّرت خدودكم ، تُحلِقون اللّحى والشوارب ، وتَتَهَادَوْن القُبَلَ في المشارب ... والمباضَعَة عندكم كالمراضعة ، مافي السُّكْر عندكم نُكْر ، تُبيحون ولوج العلوج على بدور الخدور ...»[49] . ثم يكرس ابن منّ الله صفحات عديدة من رسالته في الرد على اتهامات ابن غرسية التي تتضمن عدم معرفة العرب للعلوم ، فيشير إلى فضلهم ومآثرهم في كثير من المعارف ، وعدم نبوغ الأعاجم فيها . ويختتم رسالته بالهجوم على ما ادعاه ابن غرسية من مدح للرسول عليه الصلاة والسلام ، مبينًا كذبه وافتراءه ومحاولتهُ المكشوفة لتغطية موقفه المعادي للعروبة والإسلام .

استمرت رسالة ابن غرسية تُثير نخوة العرب وكتّابهم ، ليس في الأندلس فحسب ، بل في المغرب أيضًا ، حيث تصدّى أبو يحيى بن مسعدة ، وهو أحد الشيوخ الأجلاء الذين عاشوا في ظل دولة الموحدين ، للردّ على رسالته . ويمكن أن تقدّر تاريخ رسالة ابن مسعدة استنادا الى عصر محمد بن عبد الله بن تومرت الملقّب بالمهدي والمتوفي سنة 534 هـ/1139 م ، والخليفة عبد المؤمن بن علي المتوفي سنة 557 هـ/1169 م ، حيث أشار ابن مسعدة إليهما في الرسالة[50]. وتعد هذه الرسالة من أطول الرسائل التي وصلتنا في الرد على ابن غرسية[51] وهي لا تختلف من حيث المحتوى والمضمون عن الرسالتين المذكورتين أعلاه ، حيث حاول فيها ابن مسعدة أن يفند اتهامات ابن غرسية ، ويرد عليها بمثلها ، مبيّناً معايب الفرس والعجم عامة . ولكن هذه الرسالة تختلف عن سابقتيها من حيث الأسلوب ، واستخدام التعابير المكشوفة في كثير من الأحيان ، إمعانًا في الحطّ من ابن غرسية ، والتصدّي الحازم لما جاء في رسالته .

---

(49) المصدر نفسه : 313/3 .

(50) نوادر المخطوطات : 290/3-291 .

(51) المصدر السابق : 256/3-291 .

وهناك رسالة أخرى[52] ، لكنّها مجهولة المؤلف ، تعرضت أيضا إلى ما أثاره ابن غرسية الشعوبي في رسالته . ويرجح الأستاذ عبد السلام محمد هارون[53]، أن مؤلفها هو ابن مسعدة نفسه للتشابه الشديد بين أسلوبي الرسالتين. ولكن أبا البقاء صالح بن شريف الرندي (ت 684 هـ/1285 م) ينسب في كتابه « روض الأنس ونزهة النفس» ، هذه الرسالة إلى أبي العلاء بن الجنان الشاطبي ، وهو جد أبي الوليد بن الجنان الذي كان شاعرا ، ورحل إلى الشرق وصاحبه ابن سعيد المغربي في مصر والشام[54] . والرسالة قصيرة تتناول أهم المحاور التي ركز عليها ابن غرسية ، وترد عليها . وقد أشار المؤلّف في بدايتها إلى هوية ابن غرسية ووصفه بالشعوبي قائلا : « لشدّ ما استهواك أيها الشعوبي شيطانُك...»[55] . ثم يستمر بعد ذلك في تفنيد أكاذيبه وتهمه التي ألصقها بالعرب .

وهناك مجموعة أخرى من الردود العربية على رسالة ابن غرسيه الشّعوبية ، لكنها لم تصل إلينا مع الأسف ، باستثناء آخر رسالة ، وهي من إنشاء أبي الحجاج يوسف ابن محمد المالكي الأندلسي المعروف بابن الشيخ البلدي (ت 704 هـ/1207 م) . ويعود إليه الفضل في التّعريف ببعض هذه الردود التي فقدت ، ومنها رسالة الفقيه أبي مروان عبد الملك بن محمد الأوسي وعنوانها «رسالة الاستدلال بالحق، في تفضيل العرب على جميع الخلق ، والذب والانتصار، لصفوة الله المهاجرين والأنصار»[56] ومنها رسالة الكاتب ذي الوزارتين أبي عبد الله بن أبي الخصال الغافقي (ت 540 هـ/1145 م) الموسومة « خطف البارق وقذف المارق في الرّد على ابن غرسية الفاسق في تفضيله العجم على العرب وقرعه النبع بالغرب » . ومن المتأخرين الذين أشار إليهم البلوي أيضا ، الفقيه المحدث أبو محمد عبد المنعم بن عبد الرحيم الخزرجي الغرناطي ، الذي يعرف بابن الفرس (ت 597 هـ/1200 م) وقد رأى البلوي رسائل هؤلاء الأدباء ، لكنه لم يذكر عنوانا لرسالة عبد المنعم الغرناطي ، واكتفى بالنسبة إلى رسالة ابن أبي

(52) المصدر السابق : 3/294-299 .

(53) المصدر السّابق : 3/227 .

(54) المقّري : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، تحقيق ، إحسان عباس ، بيروت ، دار صادر ، 1968 : 2/120 ؛ عبد القادر زمامة ، «كتاب روض الأنس ونزهة النفس لأبي البقاء صالح بن شريف الرندي (601/1204 - 684/1285) مجلة معهد المخطوطات العربية ، م 18 ، ج 1 ، 1972 ، ص 334-335 .

(55) المصدر نفسه : 30/294 .

(56) البلوي ، المصدر السابق : 1/350 .

الخصال بالقول « فأما ابن أبي الخصال فأخنى عليه [يقصد على ابن غرسية] وصال ، بحجاج أمضى من النضال ، ماله عنها انفصال »[57] .

ويشير البلوي[58] ، إلى أنّه اطلع على جميع هذه الردود وعلى كلام ابن غرسية في رسالته «الدّالة على فساد القول وفسالته التي فضل فيها العجم على العرب وأراد أن يُعرب فأعجم » فاستفزه ذلك وأغاظه ما اقترفه ذلك الجاهل ، فرأى من الواجب عليه أن يدلُو بدلوه في الرد والانضمام إلى النخبة الخيرة من الكتّاب المدافعين عن القيم العربيّة ضدّ الهجمة الشعوبية في الأندلس . فأنشأ ما يشبه المقامة الهزلية التي يختلط فيها الشعر بالنثر[59] . وقد ركز في ردّه على كبر فعلة ابن غرسية ، ومدحه غير أهل ملته من الأكاسرة والقياصرة ، كما تعجب من معاصري ذلك الزمن ، وكيف أنهم سمحوا له بما اجترأ عليه ، ولم يعاقبوه على ما ارتكبه بحق العرب .

وإن كان جميع من أشرنا إليهم قد اختاروا أسلوب الرسالة في الردّ على ابن غرسية ، فقد انفرد الشاعر أبو بكر يحيى بن محمد المعروف بـ الجزار السرقسطي ، الذي عاش في عصر ابن غرسية ، في الردّ عليه شعرا في قصيدة وصلنا منها عشرة أبيات مطلعها : [البسيط]

يا مُقتبساً بانتقاص الشّرع أعصارا إن كنت ربحًا فقد لاقيْت إعْصارا

ويحتمل ان تكون القصيدة أطول من ذلك ، نظرا إلى طول نفس هذا الشاعر . ومهما يكن ، فإنّ نبرة الإباء والعزة واضحة في الأبيات الباقية ، وفيها يحرض الجزار الناس على النّهوض بحماية الدّين إزاء تبجّح ابن غرسية[60] .

إن ما عُرض في هذا البحث يدل دلالة قاطعة على أنّ الحركة الشّعوبيّة ، كانت حركة واحدة ، ذات مفاهيم معروفة ومحددة ، لا يختلف فيها الشعوبيون في المشرق أو في المغرب والأندلس. فقد تعمدوا الإساءة إلى العرب، وذلك بمحاولة طمس معالم

---

(57) المصدر نفسه : 351/1 .
(58) المصدر نفسه : 350/1-355 .
(59) هارون ، نوادر المخطوطات : 40/3 .
(60) أبو بكر يحيى بن محمد المعروف بالجزار السرقسطي ، روضة المحاسن وعمدة المحاسن ، صنعة أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن مطروح السرقسطي ، تحقيق ودراسة ، منجد مصطفى بهجت ، بغداد : مطبعة المجمع العلمي العراقي 1988 ، ص 46 ، 174-175 .

حضارتهم ، وردّ كل ما هو خير وجيّد من شيمهم إلى العنصر الأعجمي . ولم يضع شعوبيو الأندلس أيّة حواجز أو حدود بينهم وبين أولئك الذين أنكروا فضل العرب في المشرق ، بل فاخر ابن غرسية بأمجاد الأكاسرة ، والقياصرة ، على الرغم من البعد الزمني والجغرافي الذي يفصله عنهم . وتبين لنا أيضًا أنّ العرب في المغرب والأندلس ، شأنهم في ذلك شأن إخوانهم في المشرق ، لم يسكتوا على تلك الادعاءات والتهجّمات الشّعوبية ، بل قاوموها بكل ما أوتوا من قوة .وعندما أفل نجمهم السياسي ، لم يقف مفكروهم وأدباؤهم مكتوفي الأيدي ، بل أمطروا دعاة الشعوبيّة وابلا من الرسائل التي ترد على ما ذكره ابن غرسية ، وتكيل الصاع صاعين لأولئك الذين جحدوا فضل الأمة العربيّة عليهم ، وأنكروا دورها في خدمة الإنسانية عامة ٪

الجديد في المكتبة الأندلسية

1) أبو الوليد إسماعيل بن محمد الحميري الإشبيلي (ت 440 هـ/1048 م) : البديع في وصف الربيع . تحقيق د. عبد الله عبد الرّحيم عسيلان . ط 1 جدّة 1987 .

2) ابن حارث الخشني الأندلسي : أصول الفتيا في الفقه على مذهب مالك . تحقيق : أ. محمد أبو الأجفان ، وأ. محمد المجدوب وأ. عثمان بطيخ . ط تونس 1985 .

3) شعر أبي عبد الله بن الحدّاد الأندلسي (ت 480 هـ/1087 م) جمع وتحقيق وتقديم منال منيزل . ط 1 بيروت 1985 .

4) القلصادي البسطي : رحلته : تحقيق أ. محمد أبو الأجفان ط تونس 1985 .

5) د. لوثي لوباث ـــ بارالت : أثر الإسلام في الأدب الإسباني من العصور الوسطى إلى الوقت الحاضر تعريب الأستاذ محمد نجيب بن جميع تقديم ومراجعة د. عبد الجليل التّميمي . (منشورات مركز الدّراسات والبحوث العثمانية والموريسكيّة والتّوثيق والمعلومات . وكليّة العلوم الإنسانية بجامعة بورتوريكو) ط تونس ماي 1990 .

6°) Maria Jesus Rubiera i Mata : Introducció a la littératura Hispano-'Arab (Universitat D'Alacant 1989).

7°) Maria Jesus Rubiera i Mata : Bibliografía de la literatura Hispano-Arabe (Universidad de Alicante 1988).

8°) Aljamía-2 : Bolletin de Información Bibliográfica (Mudejares-moriscos - Textes Aljamiados Filologia Arabo - Románica) Universidad de Oviedo : Departamento de Filología clásica y Románica 1990.

II — من مظاهر الشّعوبيّة في الأندلس

بقلم : د. جمعة شيخة
كلّية الآداب ــ منوبة

المقدّمــة:

يتكوّن المجتمع الأندلسي[1] . بعد أن استقرّ الحكم العربي بشبه الجزيرة الإيبيريّة من أجناس مختلفة تعيش في سلّم طبقي هرميّ الشّكل[2] نجد في قمّته العربَ الفاتحين ، وفي قاعدته سكانَ إسبانيا الأصليّين . وهم على ضربين حسب تسمية المؤرّخين العربِ لهم :

أ ــ المسالمة وهم الذين اعتنقوا الإسلام ، وسيعرفون بعد هذا الجيل الأوّل بالمولّدين ، ويمثلون أغلبيّة السّكان .

ب ــ العجم وهم الذين بَقُوا على دينهم من النّصارى ، وسيسمّون فيما بعد بالمستعربين .

وبين القمّة والقاعدة نجد العنصر البربري ، ويمثّلون نسبة كبيرة في الجيش الأندلسي وخاصّة مع الدّولة العامريّة . ومع البربر نجد الصقالبة وهم العنصر الأروبي في المجتمع الأندلسي وقد دخلوا بأعداد كبيرة في عهد قوّة الخلافة الأمويّة بقرطبة ، ومثّلوا الإطارات العليا في الدّولة والجيش ، وأصل الصقالبة من الرّقيق الذين يقع جلبهم من كامل أروبا وخاصّة من شرقيّها ، إلى الأندلس ويباعون فيها وتتمّ تربيتهم أحسن تربية ، فيتعلّمون اللّغة العربيّة وآدابها ، ويتدرّبون على فنون الفروسيّة والقتال ، ثمّ ينخرط وخاصّة الفحول منهم في سلك الجنديّة . ويعمل الخصيان في قصور ذوي الجاه والسّلطان . وفي المجتمع الأندلسي نجد جالية يهوديّة لا يستهان بها وجدوا في الحكم الإسلامي منجاة من الاضطهاد الذي عانوا منه الأمرّين زمن القوط وحكّامهم . فساندوا

(1) لا يمكن لباحث أن يتعرّف على بوادر الشعوبيّة بالأندلس دون أن يدرس التركيبة الجنسيّة والدينية لسكانها.

(2) إنّ وجود جنس ما من أجناس المجتمع الأندلسي في طبقة معيّنة من هذا الهرم هو للأغلبيّة من هذا الجنس أو ذاك . وهذا لا يعني استحالة تحوّله أو تحوّل بعض أفراده إلى طبقة أرفع أو أحطّ . فذلك يتمّ حسب ظروف وأسباب لا مجال لتحليلها في هذا المقام .

الفتح العربي الإسلامي للأندلس . وكانوا يمثّلون في بعض المدن كغرناطة مثلا أغلبيّة السكّان من أصحاب النفوذ والجاه والثروة .

البوادر الأولى للشعوبيّة بالأندلس :

لا شكّ أنّ المجاورة والمعاشرة وخاصّة المصاهرة بين هذه العناصر في المجتمع الأندلسي ولّدت ، بعد أجيال ، عنصرا جديدا فيه من خصائص كلّ تلك الأجناس ، ولكنّه يتميّز عنها جميعا . وهو هذا الأندلسي مكانًا، العربيّ لسانا ، المسلم دينا وإيمانا .

ورغم ذلك كانت الأحداث الصّغرى منها والكبرى ، التي تنجم من حين لآخر في الأندلس تُحيي في النفوس هذه الفوارق العرقيّة فيحتدم النّزاع بين هذه العناصر المتباينة ويشتدّ ، وقد يطول . ومن المنطقيّ أن تظهر البوادر الأولى للشّعوبيّة منذ أن وطئت أوّل قدم عربيّة بلاد الأندلس ، وأخضعت كلّ العناصر الأخرى لمصالحها ، وجعلتها في خدمتها . ففي عهد الإماره ثمّ الخلافة الأمويّة بقرطبة — رغم قوّة العرب ونفوذهم — وُجد الصّراع بين المولّدين والعرب ، وكان مجالا للنّقائض الشعريّة بين الجانبين ، وخاصّة في ثورة ابن حفصون زعيم المولّدين بقلعة بُبشتَر الحصينة . لقد كان للعرب من جهة والمولّدين من جهة أخرى شعراء[3] ينوّهون بخصالهم ويمجدون انتصاراتهم ويتنقّصون معارفيهم ويهجون أعداءهم.ونجد كذلك في هذه الفترة تعبيرا عن الصّراع الجنسي في تأليف لم يصلنا لحبيب الصّقلبي عنوانه : (الاستظهار والمغالبة على من أنكر فضل الصّقالبة)-وهو كتاب يبدو من عنوانه أنه إلى الدّفاع والاحتماء أكثر منه إلى الهجوم والاعتداء .

مظاهر الشعوبيّة في الأندلس :

لكنّ الأمر سيتغيّر كلّيا بعد سقوط الخلافة الأمويّة بقرطبة ، واقتسام هذه الأجناس المختلفة أرض الأندلس . لقد استقلّ كلّ جنس تقريبا بناحية من الأندلس الكبرى وكوّن فيها دويلات . وكان شرق الأندلس من نصيب الصّقالبة فأنشؤوا فيه ممالك : فكان في بلنسيّة الصّقلبيان مبارك ومظفّر ، وفي طرطوشة لبيب ، وفي المريّة خيران وزهير ،

---

(3) كان شاعر العرب سعيد بن جوديّ وكان شاعر المولّدين العَبْلي واسمه : عبد الرّحمان بن أحمد (تاريخ الأدب الأندلسي : عصر سيادة قرطبة لإحسان عباس ص 98) .

وفي دانية أبو الجيوش مجاهد العامري . وفي ظلّ هذه الدّولة الصّقلبيّة ارتفع أوّل صوت شعوبي في الأندلس يطعن علنًا في الجنس العربي وبكلّ جرأة .

والمتتبّع لتاريخ الأندلس الإسلاميّة يمكن أن يلاحظ مظاهرَ للصّراع الشعوبي بشبه الجزيرة الإيبيريّة خلال التّواجد العربي بها .

1 ـــ **المظهر الأوّل** : ويتمثّل في رسالة كتب بها أبو عامر أحمد بن غرسية[4] في بلاط علي إقبال الدّولة[5] بن مجاهد العامري[6] صاحب دانية والجزائر الشرقيّة ، وفضّل فيها العجم على العرب ووجّهها ، على الأرجح[7] ، إلى صديقه الكاتب والشّاعر أبي عبد الله بن الحدّاد بالمريّة .

ورسالة ابن غرسية هذه تزخر بالتّمجيد للعجم والتّنويه بهم ، وتفيض تنديدا بالعرب وتحاملا عليهم . وقد استهلّها ساخرا من ابن الحدّاد (أو ابن الجزّار) الذي أوقف قريضه على بلاط المريّة العربي ، وتناسى بلاط دانية وأصحابه من (الصُّهْب الشُّقْب الذين هم ليسوا بِعُربٍ ذوي أَيْنُقٍ جُرْب)[8] . وكاتب هذه الرّسالة (لايميّز في فخره بين مختلف

---

(4) مولّد من كتاب شرقي الأندلس يرجع أصله إلى نصارى البشكنس . سُبي بمدينة ماردة وهو صغير . ونشأ في بلاط مجاهد العامري وابنه علي إقبال الدّولة . وكان هذا الأخير يظهر كثيرا من التّسامح للنصارى لأنّ أمّه كانت نصرانيّة . وقد عاش ـــ هو نفسه ـــ وهو أسير بين نصارى سردانية . بل إنه تنصّر في تلك الفترة وعاد إلى الإسلام بعد خلاصه من الأسر .

(5) علي إقبال الدّولة بن مجاهد : تولّى الأمر بعد أبيه ، وكان وهو صبيّ قد أسّر في غزوة سردانية التي قام بها مجاهد . وبقي في أسْره أعواما طويلة . فلمّا عاد من أسره عاد وهو فتى يَغلب عليه صفات الرّوم ولسانهم . وعمل أبوه جاهدا لردّه إلى حظيرة الإسلام ليخلفه في ملكه . حكم ما بين 1044/436 ـــ 1075/468 .

(6) مجاهد العامري : كان مجاهد من الفتيان الصّقالبة ومن الموالي العامريين بقرطبة . نزح عند اشتعال الفتنة ومقتل الخليفة المهدي إلى شرقي الأندلس فنزل أوّلا بدانية وتغلّب عليها ، ثمّ وثب على الجزائر الشرقيّة وتملّكها ، سنة 1015/405 . وقام بفتح جزيرة سردانيّة لكنّه لم يستطع الاحتفاظ بها . توفّي سنة 1044/436 .

(7) في الذّخيرة لابن بسام وكتاب الذّيل والتّكملة لابن عبد الملك المرّاكشي أنّ ابن غرسية وجّه رسالته إلى أبي جعفر الجزّار (أي أحمد بن محمّد بن سهل السّرقسطي) أحد شعراء بني هود وقد خرج من سرقسطة يريد دانية ولكنّه تركها وآثر الالتحاق بالمعتصم بن صمادح بالمريّة (عبد الله عنان : دول الطوائف ص 204) .

(8) الذّخيرة : القسم 3 الجزء 2 ص 706 .

العناصر غير العربيّة ، فهو يفخر بالأكاسرة وبَني الأصفر وبقومه أنفسيهم ذوي الأرومة الرّوميّة والجرثومة الأصفريّة)[9] ، وحقارة العرب وتفاهتهم تقابلهما عظمة العجم ومجدهم ، فهم (مُجد نُجُدُ بُهَمّ ، لا رُعاة شُويهات ولا بَهَم ، شُغِلُوا بالمَاذِيّ والمُرّان عن رَعْي البُعْران وبجَلْب العِزّ عن حَلْب المعز)[10] . ولا غرابة في ذلك فقد وَرِثوا الذلّ والعبوديّة من جدّتهم هاجر أمّ إسماعيل [11].

والرّوم مع نزعتهم الأرستقراطيّة في الملبس والمأكل اهتمّوا بشتّى العلوم ووصلوا فيها إلى أعلى الدّرجات فهم (حُلُم عُلُم ذَوُو الآراء الفلسفيّة الأريضيّة ، والعلوم المنطقيّة الرّياضيّة ... والنّهضة بعلوم الشّرائع والطّبائع ، والمهرة في علوم الأديان والأبدان)[12].

أمّا العرب فمع مهنهم الحقيرة ، كانوا في حيَاتهم لا يلبسون إلاّ الخشن من الثياب ولا يأكلون إلاّ أردأ المطاعم . وهم في حياتهم لا همّ لهم إلاّ التّكالب على الملذّات والانغماس فيها والتخلّي عن جليل الأعمال والانزواء عنها ، على عكس الرّوم الذين (شدهوا برنّات السيّوف ، عن ربّات الشّنوف . وبركوب السّروج عن الكحوب والفروج ، وبالنّفير عن النّقير ، وبالجنائب عن الحبائب وبالخَبّ عن الحبّ وبالشّليل عن السّليل وبالأمر والنّمر عن معاقرة الخمر والزّمر)[13] .

وبذكاء وفطنة ومهارة وحنكة ، استطاع ابن غرسية أن يموّه ويراوغ بمدحه للرّسول . وهو لا يرى في تشنيعه بالعرب والافتخار بالنّبيء تناقضا ، ففي التّراب نجد الذّهب ، ومن دم الغزال يُستخرج المسك . قال : (وبهذا النّبيء الأمّي أفاخر من تفخّر ، وأكاثر من تقدّم وتأخّر الشّريف السلفين والكريم الطّرفين ... ولا غرو أن كان منكم (أي العرب) خِيَرُهُ وَسِيَرُه . ففي الرّغام يُلْفى تبره ، والمسك بعض دم الغزال)[14] .

ولقد أثارت رسالة ابن غرسية[15] لوقاحتها وجرأتها دهشة من عاصره من الكتاب

---

(9) إحسان عباس : تاريخ الأدب الأندلسي : عصر الطوائف والمرابطين ص 173 .

(10) الذخيرة 706/2/3 .

(11) جاء في الرّسالة قوله (فلا تهاجر بني هاجر ، أنتم أرقّاؤنا وعبدتنا) الذخيرة 707/2/3 .

(12) الذّخيرة : 2/2/3 — 711 .

(13) الذّخيرة : 709/2/3 .

(14) الذّخيرة : 712/2/3 .

(15) نشر العلاّمة المستشرق جولد زيهر رسالة ابن غرسية ضمن بحث له بالألمانيّة عنوانه (الشعوبيّة =

ومن جاء بعده منهم . فردّوا عليها : من ذلك رسالة أبي جعفر أحمد بن الدّورين البلنسي (عاش في النّصف الثّاني من القرن 11/5) ورسالة أبي الطّيب بن منّ الله القروي (ت 1096/493) . وقد جعلها تحت عنوان : (حديقة البلاغة ودوحة البراعة بذكر المآثر العربيّة ونشر المفاخر الإسلاميّة).

ولا تخلو الرّسالتان السّابقتان من تهديد ووعيد لابن غرسية ، ومن قلب لكلّ الرّذائل التي ألحقها بالعرب واحدة واحدة ، إلى خصال . وإلصاق مثلاتها (أي المساوىء) بالرّوم . وقد اتّفق الكاتبان على ذمّ العجم بعدم الغيرة والتخنّث وإباحة الفروج . ولئن اعترف ابن الدّودين للعجم ، وحتّى يظهر بمظهر عدم التحامل عليهم ، بعلم الطّبائع فقد أنكر عليهم علم الشّرائع . وأمّا ابن منّ الله القروي فقد أظهر مَدَى لؤم ابن غرسية فقد تربّى في أحضان دولة العرب وحضارتهم وكرع من آدابهم وتفقّه في لغتهم ، ولخبث طويّته ودناءة عنصره صال بها عليهم وجال .

وتواصلت الرّدود على ابن غرسية في العهد المرابطي في النّصف الأوّل من القرن 12/6 مع أبي عبد الله ابن أبي الخصال (ت 1145/540) في رسالة عنوانها : (خطف البارق وقذف المارق في الرّدّ على ابن غرسية الفاسق) . وفي العهد الموحّدي مع أبي يحيى بن مسعدة (عاش في النّصف الثاني من القرن 12/6) ، ومع الفقيه أبي مروان عبد الملك بن محمّد الأوسي برسالة عنوانها (الاستدلال بالحقّ في تفضيل العرب على جميع الخلق)، ومع ابن الفرس وعبد الحقّ بن فرج ، ومع أبي الحجّاج يوسف ابن محمّد البلوي (عاش في القرن 13/7) في كتابه (ألف باء) ، فقد خصّص فصلا للتنويه بفضائل العرب ، ثمّ ردّ على رسالة ابن غرسية [17] .

= عند مسلمي إسبانيا) بمجلّة جمعيّة المستشرقين سنة 1899 ص 601—620 . كما نشرها الأستاذ مختار العبادي ضمن بحث له عن (الصّقالبة في إسبانيا) طبعة مدريد 1953 .

(16) توجد رسالة ابن غرسية وهذان الرّدّان في الذّخيرة القسم الثالث الجزء الثاني بداية من صفحة 705. وهناك ردّ ثالث يغلب على الظّنّ أنّه معاصر لابن غرسية موجود مع بقيّة الرّدود في مخطوطة الأسكريال المعنونة برسائل إخوانيّة .

(17) نشر رسالة ابن غرسية وكلّ هذه الرّدود الأستاذ عبد السّلام هارون ضمن مجموعة نوادر المخطوطات (المجموعة الثالثة) وطبعت بالقاهرة 1373 . وقد ترجم الأستاذ جيمس منرو هذه الرّسالة والرّدود عليها في كتاب بعنوان الشّعوبيّة في الأندلس (بالأنقليزيّة) وطبعه بكاليفورنيا 1970 .

المظهر الثاني :

ويبدو أقلّ حدّة من المظهر الأوّل وأخفت ظهورا . ويمكن أن تدرج النّصوص التي جاء فيها هذا المظهر الثاني للشّعوبيّة ضمن الأدب الرّمزي ، من خلال قطَع شعريّة وضعها أصحابها على لسان الأزهار ، وتخيّلوا جدلا بينها في المفاضلة . وعادة ما ينتهي هذا الجدل باتّفاق الجميع على تفوّق نوع منها فتتمّ مبايعته . ولنا من ذلك نموذجان :

أ ــ الأوّل :

يتمثّل في رسالة لأحمد بن محمد بن برد الأصغر [18] تصوّر فيها اجتماع نواوير خمسة هي النّرجس الأصفر والبنفسج والبهار والخيريّ النّمّام . والقائم عليها (لم يذكر اسمه) . وقد قام هذا القائم في الجمع خطيبا منوّها بحكمة الله في خلق عباده درجات ، ثمّ أقرّ واعترف بالذّنب الذي وقعت فيه النّواوير عندما أخذها العجب بنفسها كلّ مأخذ ، فادّعت لنفسها (الفضل بأسره والكمالَ بأجمعه ، ولم تعلم أنّ فيها من له مزيّة عليها ومن هو أولى بالرّئاسة منها ومن يجب له عليها التحرّج ومدّ يد المبايعة ... فهو الأكرم حسبا والأشرف زمنا والأتمّ خصالا ... والطّبيب إليه كلّه محتاج ، وهو عن جميعه مستغن ، وهو أحصرّ والحمرة لون الدّم، والدّم صديق الرّوح وصبغة الحياة)[19]. وتقرّ النّواوير بسرعة بذنبها وتبادر بتلافي خطئها، فتتّفق على إيثار صاحب الحقّ وهو الورد وتفضيله والدّعاء له وبذل ذات النّفس في سبيله . وتتولّى هذه النّواوير الحاضرة تدبيج رسالة إلى الغائب من جنسها ليدخل الجميع في هذه البيعة المباركة . وتختم الرّسالة بشهادة من حضر . قال النّرجس شاهدا :

[رمل] [20] .

شهد النّرجسُ والله يَرَى   صحّة النّيات منها والمرض
أنّ للورد عليه بيعةً   أكّدت عقدا فما إنْ تنتقِضْ

---

(18) أبو حفص بن برد الأصغر صاحب نظم ونثر اتّصل ببلاط المريّة أوّلا ثمّ استقرّ بداية في بلاط مجاهد . ذكر الحميدي أنّه رآه بالمريّة بعد 1048/440 (ابن سعيد : المغرب : 86/1) .

(19) أبو الوليد إسماعيل بن عامر الحميري ، (ت حوالي 1048/440) : البديع في وصف الرّبيع تحقيق هنري بيريس . الجزائر 1940 ص 5 ــ 54 .

(20) المصدر السّابق ص 57 .

وقال البنفسج : [مجزوء الكامل][21]

شهد البنفسج أنّه للورد عبدٌ تملّكْ
يسعى بقلب ناصح في حبّه مُتنَسِّكْ

وقال البهار : [كامل][22]

شهد البهار وذو الجلالة عالم بصحيح ما يُبدي وما يُخفيه
أنّ الإمارة في الأزاهر كلّها للورد لا يُؤتى له بشبيه

وقال الخيريّ النمّام : [رمل][23]

شهد الخيريّ سرًّا صادقا قولة أبعد عنها الدَّرَكْ
أنّ أزهار الثّرى أجمعها أعبُدٌ والورد فيها مَلِكْ

وليس بخافٍ هدف ابن برد من هذه الرّسالة التي بعث بها من بلاط مجاهد العامري بدانية وهو مولى (أي غير عربي) إلى بلاط أبي الوليد بن جهور بقرطبة وهو عربي . فهو يومىء إلى أنّ صاحبه الأعجمي ينفرد بين الرّؤساء (ملوك الطوائف) تفرّد الورد بين النّوار ، وأنّ هذا التفرّد يجب أن يؤخذ بالتسليم الكامل .

وكان ما هو متوقّع من رفض بلاط إشبيلية وحكّامه من بني عبّاد ، وهم ينتمون إلى أعرق البيوتات العربيّة ، هذه البيعة . وقام أحد كتّابه بالردّ على ابن برد فكان النموذج الثّاني ويتمثّل في :

2 ـ **رسالة** كتبها أبو الوليد إسماعيل الحميري صاحب كتاب (البديع في وصف الرّبيع) ، وبعث بها إلى المعتضد بن عبّاد حاكم إشبيلية ، وقد استهلّها بقوله: (كان من اجتماع بعض النّواوير واتّفاق طائفة من الأزاهير على تقديم الورد عليها وتفضيله بينها وتخيّره للخلافة منها ما قد وقفت عليه ونظرت إليه ... فأوّل من رأى ذلك الكتاب وعاين الخطاب نواوير فصل الرّبيع التي هي خيرة الورود في الوطن وصحابته في الزّمن . فلمّا قرأته أكبرت ما فيه وبنت على هدم مَبانيه وبعض معانيه ،

(21) المصدر السّابق .
(22) المصدر السّابق .
(23) المصدر السّابق .

وعرّفت الورد بما عليه ، فيما نسب إليه من استحقاقه ما لا يستحقّه واستهاله ما لا يستأهله...)[24] وانتهى النّقاشُ بين الأنوار بنقض بيعة الورد ومبايعة البهار وطلب الصّفح والغفران منه وقد وقع التّعدّي على حقوقه في الرّئاسة والخلافة . وهذه شهادة الخيريّ الأصفر: [رمل][25]

أصفـــر الخيـــريّ يشهــــد   أنّ عقـــد الــــورد قــــد رُدْ
ويـــرى أنّ البهــــار الـــ   ـمُنتقـــى أعلـــى وأمجَـــد
مَـــلِك يَقْظـــانُ يأتـــي   وصنـــوفُ النّـــور هُجَّـــد

وتتوالى شهادة بقيّة النّواوير ونقض بيعتهم للورد ومبايعة البهار نثرا وشعرا[26] .

وليس بخاف ما في هذه الأبيات وغيرها من دعوة سياسية صريحة لبلاط إشبيلية العربي ضدّ بلاط دانية الأعجمي . وقد يأخذ مثل هذا التنافس الخفيّ شكل التنابز الصّريح . فهذا مجاهد العامري — وقد استقطب بلاطه الصّراع الشّعوبي بالأندلس في القرن 11/5 — لمّا فسدت علاقته بصاحب بلنسيّة المنصور بن أبي عامر الأصغر ، ولم يجد من سبيل إلى الاعتداء عليه ، كتب إليه رقعة ولم يضمنّها غير بيت الحطيئة [بسيط][27]

دَعِ المكـــارم لا ترحـــل لبغيتهـــا   واقعد فإنّك أنت الطاعـــم الكـــاسي

فأخرجت المنصور وأقامته وأقعدته — على حدّ تعبير صاحب النّفح — فأحضر وزيره أبا عامر بن التّاكرني فكتب عنه [كامل][28]

شتمـــت مواليهـــا عبيـــد نـــزار   شِيَـــمُ العبيـــد شتيمـــة الأحـــرار

وهو بيت يلمّح لعبوديّة مجاهد ، فهو مولى لبني عامر ، وسخريّته بأحد منهم إنّما هي نموذج لتطاول العبيد من الموالي على سادتهم العرب .

---

(24) المصدر السّابق ص 9 — 58.
(25) المصدر السّابق ص 59 .
(26) المصدر السّابق ص 6 — 65 .
(27) المقّري : نفح الطيب : 132/4 .
(28) المصدر السّابق .

المظهر الثالث :

يأخذ المظهر الثالث للشّعوبيّة في الأندلس بعدا ثالثا وهو المفاضلة بين شعوب الغرب وشعوب الشرق جميعا ، أي بين الجنس الآري والجنس السّامي . وهذا يتمثّل في مقامة كتبها أحد كتاب غرناطة وقضاتها في العصر الأخير لدولة الإسلام بالأندلس وهو أبو الحسن النّباهي . وتولّى شرح هذه المقامة بنفسه تحت عنوان (الإكليل في فضل النّخيل) .

والمؤلّف هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن محمّد بن الحسن الجذامي المعروف بابن الحسن والمشهور بالنّباهي المالقي من قضاة دولة بني الأحمر في غرناطة وكتّابها ومؤرّخيها . ولد بمالقة 1313/713 تولّى خطّة القضاء بحاضرة الدّولة النّصريّة ، وكان في أوّل الأمر صديقا لابن الخطيب ثم عدّوا لدودا له . توفي في أواخر القرن 14/8 .

أمّا المقامة فهي عبارة عن مفاضلة بين نخلة وكرمة ، استهلّها المؤلف (بمقدّمة ذكر فيها الدّافع النّفسي الذي حفزه إلى كتابتها وهو الحنين إلى العراق والتعلّق الرّوحي به . ثمّ انتقل إلى مخاطبة النّخلة مسلّما عليها ، ممجّدا لها وعقّب بنقل جواب النّخلة كما تخيّله . ثمّ ردّ على النّخلة يتهجّم عليها مستفزّا لها بتعديد محاسن الكرمة . وجاء بعد ذلك جواب الكاتب على لسان أبي عليّ القالي (ت 967/356) في الدّفاع عن النّخلة . وختم بالتّصريح بعجزه عن معارضة القالي وإقراره ضمنيّا بفضل النّخلة على الكرمة)[29] .

وواضح أنّ النّخلة أصبحت في هذه المقامة رمزا للشّرق وروحانيّته ، وأصبحت الكرمة رمزا للغرب وتفوّقه . بل إنّ النّخلة أصبحت في دولة بني نصر في الجزء الجنوبي الشّرقي لشبه الجزيرة الإيبيريّة رمزا للأمل الآتي من الشّرق ، فهو منبع الوحي وإليه تحنّ النّفوس تعلّقا . وهو مصدر النّجدة ، فنحوه تشرئبّ الأعناق تطلّعا . والنّخلة،وهي باسقة بجوار قصر الحمراء ، رمز لصمود الشّرق بصبره أمام هجمات الغرب بقسوته ولا تُخفي النّخلةُ معاناتها ممّا تتعرّض له من تعدّ صارخ من عدوّ متعسّف قائلة (وما عسى أن أبثّ من شكاتي وجُلّ علاّتي ، لعمرك في تركيب ذاتي . وأجدُ مع ذلك أنّ وقاري ، حسّن لدي الحيّ احتقاري . وكثرة قناعتي ، أثمرت إضاعتي . وكمال قدّي ، أوجب قدّي ، فما أنس من الأشياء لا أنس عبث مَنحوس ، من أحبوش اليهود

(29) أنظر مقال لحسناءالطرابلسي بعنوان (مقامة تفضيل النّخلة على الكرمة) للنّباهي المالقي : حوليّات الجامعة التونسيّة 1988 عدد 27 ص 205 .

أو المجوس يفحص بمديته عن وريدي ويخرص على جبر جريدي ، ويجدع كلّ عام محجره أنفي . وكلما رمت كفّ إذايته عليّ كشح كفّي . فلو رأيتم صعصعة أفناني وسمعتم ، عند جذم بناني ، قعقعة جناني والدّمع لما جفاني يفيض من أجفاني)[30]

الخاتمـــة :

وهكذا يبدو لنا أنّ الشّعوبيّة في المشرق العربي ، لئن اتّخذت شكل الجدل والخصومة بين جنسين لا ثالث لهما أي الفرس والعرب ، فإنّها بالأندلس أخذت مظاهر أخرى فقد حافظت في المظهر الأوّل على أنّ العنصر المُهاجم هو الجنس العربي ، وتعدّدت فيه العناصر المُفضّلة من مولّدين وصقالبة وبشكنس (أي الجنس الأروبي عامّة) . ثمّ أصبح ، في المظهر الثّاني ، العنصر البربري مع العنصر العربي في كفّة واحدة من ميزان المفاضلة بينهما وبين العناصر الأروبيّة وخاصّة الصّقلبيّة منها. وأخذت الشّعوبيّة في المظهر الثّالث ومنذ القرون الوسطى شكل المواجهة المستمرّة إلى اليوم بين الغرب المُتفوّق المُهاجم والشّرق المستكين المُدافع ./.

سفرجلة

قال جعفر المصحفي [1] : [الطويل]

وَمُصْفَرَّةٍ تَخْتَالُ فِي ثَوْبِ نَرْجِسٍ ... وَتَعْبَقُ عَنْ مِسْكٍ ذَكِيِّ التَّنَفُّسِ
لَهَا رِيحُ مَحْبُوبٍ وَقَسْوَةُ قَلْبِهِ ... وَلَوْنُ مُحِبٍّ، حُلَّةَ السُّقْمِ مُكْتَسِ
فَصُفْرَتُهَا مِنْ صُفْرَتِي مُسْتَعَارَةٌ ... وَأَنْفَاسُهَا فِي الطِّيبِ أَنْفَاسُ مُؤْنِسِي

ابن الأبّار : الحلّة السّيراء 261/2

(1) جعفر المصحفي : جعفر بن عثمان بن نصر، أبو الحسن، الحاجب المعروف بالمصحفي : وزير، أديب، أندلسي من كبار الكتاب له شعر جيّد. تقلد مناصب هامّة في الدّولة منذ عهد الخليفة عبد الرّحمان النّاصر إلى أن وصل إلى أعلى منصب وهو الحجابة في عهد هشام المؤيّد. تغلّب عليه داهية الأندلس المنصور بن أبي عامر فسجنه ثمّ قتله سنة 372هـ/982م (الأعلام : 119/2).

(30) المقال السابق ص 210 .

كرامات الأولياء : النقاش الحادّ الذي أثارته بالقيروان وقرطبة في أواخر القرن 4 هـ/10 م *

بقلم الأستاذ عمر بن حمادي

قسم التاريخ ، كلية الآداب ــ منوبة

من القضايا الهامّة التي تعترض الباحث في تاريخ التفكير الدّيني لدى المسلمين القضايا المتعلّقة بالموقف من التصوّف والصّوفيّة ، وخاصّة العلاقة بين هؤلاء والفقهاء ، والتي هي في الواقع علاقة بين نمطيْن من التفكير والسّلوك : نمط يُعطي الأولويّة المُطلقة لما يُسمّى علم الباطن الذي هو أوّلا وقبل كل شيء مُجاهدة للنّفس ، ونمط مُتقيّد بما يُسمّى علم الظّاهر ، أي بالقوانين الشّرعيّة التي استنبطها الفقهاء لتنظيم علاقة الفرد إزاء خالقه وإزاء نفسه والمجتمع .

وقد تميّز الصّوفيّة بنوع من السّلوك في التّفكير والمُمارسة عارضه بشدّة قسم كبير من الفقهاء . ومرّت العلاقة بين الطّرفين بتطوّرات ومراحل لم تخلُ من فترات تأزّم واصطدام . وقد آل الأمر في النّهاية إلى نوع من التّصالح ــ إن صحّ التّعبير ــ جعل التّصوّف يتبوّأ مكانة هامّة لدى الأغلبية السّاحقة من الفقهاء .

وهذا البحث محاولة للتوقّف عند أحداث تُمثّل إحدى فترات التأزّم هذه بين الطّرفين ، وهي أحداث انطلقت بالقيروان حول موضوع له مكانته عند الصّوفية ، وهو موضوع

(*) أُلقي هذا البحث في إطار الدّورة الخامسة لمُلتقى أبي لبابة حول المغرب الإسلامي من قيام الفاطميين إلى زحف الهلاليين ، وقد نظمت أيام 2-3-4 مارس 1990 بقابس .

كرامات الأولياء ، ووقف فيها وجها لوجه علمان بارزان على السّاحة العلميّة بالمدينة في النّصف الثّاني من القرن 10/4 وهما : كبير فقهاء المالكيّة بدون مُنازع ببلاد المغرب عامّة آنذاك وهو أبو محمد بن أبي زيد القيرواني (386هـ/996 م)[1] من ناحية ، ومن تنعته كتب التّراجم بـ «الشيخ العارف ، إمام الحقيقة وشيخ الطّريقة» أبي القاسم عبد الرحمن بن محمد البكري الصّقلّي (توفّي قبل سنة 386 هـ/996 م)[2] من ناحية أخرى . فانطلق نقاش حادّ بين الطّرفين عرف من التّطوّرات ما خرج به عن النّطاق الجهوي لتُشارك فيه أطراف من المشرق ويمتدّ تأثيره إلى الأندلس . ولئن كان ذلك لوحده يُكسب القضيّة أهميّة كبرى، فإنّ لها من الجوانب الأخرى الهامّة ما يجعل منها ــ في اعتقادي ــ إحدى العلامات البارزة في تاريخ العلاقة التي أشرنا إليها بين الصّوفيّة والفقهاء ، وخاصّة المالكيّة منهم .

وقد اخترنا أن نعالج هذا الموضوع وِفْق المحاور التّالية :

ــ محور أوّل نتعرّض فيه إلى انطلاق القضيّة وكيفيّة وقوعها .
ــ محور ثان نبرز فيه تطوّرها والكيفيّة التي تدخلت بها الأطراف الأجنبيّة فيها .
ــ ومحور ثالث نتوقّف فيه عند مختلف نقاط الهامّة التي تُمثّلها هذه القضيّة .

I) انطلاق القضيّة وكيفيّة وقوعها:

لقد وردت تفاصيل هذه القضيّة في ثلاثة من المصادر خاصّة : المصدر الأوّل هو «كتاب ترتيب المدرك» للقاضي عياض (ت : 544 هـ/1149 م) . وقد تعرّض لها أوّلا في التّرجمة التي خصّصها لابن أبي زيد القيرواني[3] ، ثم أشار إليها كذلك في ترجمة فقيه أندلسي هو أبو بكر بن موهب القُبري[4]. والمصدر الثّاني هو كتاب « معالم الإيمان » لابن ناجي (ت : 839 هـ/1435 م)، وقد تعرّض لها هو الآخر

(1) أنظر حوله: H.R. Idris, «Deux juristes Kairouanais de l'époque ziride: Ibn Abi Zayd et alQabusiX-XIe Siécles» **Annales de l'Institut d'études orientales**, Alger 1954, p124-172.

(2) ابن ناجي ، **معالم الإيمان** ، ج III ، تحقيق محمد ماضور ، تونس 1978 ، ص 244 ، رقم 267 .

(3) عياض ، **ترتيب المدارك** ، أحمد بكير . ج IV-III ، ص 495 .

(4) نفس المصدر ، ص 674 .

في موضعين : الأوّل في ترجمة ابن أبي زيد[5] والثاني في ترجمة الطّرف الآخر في القضيّة : أبي القاسم البكري الصّقلي[6] . أمّا المصدر الثّالث فهو كتاب « المعيار المعرب » للونشريسي (ت : سنة 905 هـ/1500 م) . وقد ذُكرت القضيّة في إحدى نوازل باب « الدماء والحدود والتعزيرات »[7] ضمن سلسلة من النّوازل محورها العقوبات اللاّزمة لمن يُبدي سُوءَ أدبٍ إزاء الغير أو يتظاهر بما لا يُعتبر معقولا . وهي نازلة ذكر الونشريسي أنّها وقعت بونشريس وأفتى فيها علماء تلمسان سنة 855 هـ/1480 م وتعلّق برجل ، قال صاحب السّؤال في النّازلة إنّه « يُنسب إلى الصّلاح ويزعم أمورا لا يدّعيها عاقل » ثمّ أورد جملة من هذه الادّعاءات هي بمثابة الخوارق والكرامات[8]. وقد أورد الونشريسي أجوبة الفقهاء الذين أفتوا في النّازلة[9] ، وهي جواب الشّيخ أبي عبد الله ابن العبّاس[10] ، وجواب القاضي أبي عبد الله محمد بن قاسم بن سعيد العقباني[11] ، وجواب الفقيه أبي الحسن علي بن محمد الحلبي[12] .

---

(5) ابن ناجي ، **معالم الإيمان** ، تحقيق محمد ماضور ، تونس 1978 ، ج III ، ص 112-113 .

(6) نفس المصدر ، 144-146 .

(7) الونشريسي ، **المعيار المعرب** ، المغرب 1981 ، وهذا الباب يوجد في الجزء II بداية من ص 267 .

(8) المصدر المذكور ، ص 387-388 .

(9) قام المشرفون على هذه الطّبعة من المعيار بعمل أرادوا به خيرا لكنّه كان جهدا غير مصيب . فقد اجتهدوا في وضع عناوين للفقرات كانت نتيجتها إدخال اضطراب كبير على الأجوبة .

(10) هو الفقيه محمد بن العباس بن محمد العبّادي ، المشهور بابن العباس القسنطيني . وقد وصفه البعض بأنّه شيخ الشّيوخ في وقته بتلمسان . وهو من أساتذة الونشريسي . وقد ذكرت المصادر أنّه توفي بالطّاعون آخر سنة 871 هـ/1467 م بتلمسان . أنظر : أحمد بابا ، **نيل الابتهاج** المنشور بحاشية الديباج لابن فرحون ، بيروت بد.ت ، ص 318 .

(11) هو ولا شك القاضي محمد بن أحمد بن قاسم بن سعيد العقباني (وقد سقطت «أحمد» عند الونشريسي) قاضي الجماعة بتلمسان . كان من أساتذة الونشريسي كذلك . وقد توفي هو الآخر سنة 871 هـ/1467 م ربما بالطّاعون كذلك . أنظر : نفس المصدر ، ص 318 .

(12) هو علي بن محمد الحلبي الجزائري ، أورد له أحمد بابا (نفس المصدر ، ص 208) ترجمة مقتضبة ذكر فيها : «فقيهها (جزائر بني مزغنة ؟) وعلاّمتها ومفتيها ، من معاصري الإمام محمد بن العبّاس التلمساني ، له فتاوى نُقل كثير منها في المازونية والمعيار» .

وقد وقعت الإشارة إلى قضيتنا ضمن جواب ابن العبّاس[13] ، وخاصّة ضمن جواب العقباني الذي يُعطي بعض التفاصيل الهامّة حولها[14] .

إضافة إلى هذه المصادر التي هي مصادرنا الرّئيسيّة في القضيّة ، نجد في هذا المصدر أو ذاك أحيانا بعض الإشارات الخاطفة حولها ، وهو ما قام به مثلا ابن خلدون (732 هـ/1332 م — 808 هـ/1406 م) في «المقدّمة»[15] .

ولا بدّ من الإشارة إلى أن بعض الباحثين المعاصرين قد توقّفوا عند هذه القضيّة وسردوا بعض وقائعها ؛ وأبرز من تعرّض لها على حدّ علمي هو هادي روجي إدريس فيما كتبه عن العصر الزّيري[16] ، وكذلك إحسان عبّاس في كتابه عن « العرب في صقليّة »[17] . غير أنّ ما يُقدّمانه لا يُلمّ الإلمام كلّه بمختلف جوانب القضيّة وأطوارها ، ولا يبرز معانيها المختلفة والنتائج المتولّدة عنها .

والقضيّة كما ذكرنا تتعلّق بالموقف من كرامات الأولياء . والكرامة إذا ما بسّطنا تعريفها هي الفعل الخارق للعادة الذي يظهر على يد شخص ، كتحقيق أشياء يعجز الملأ عن القيام بها ، أو التعرّف على حوادث ستقع مستقبلا أو وقعت في أماكن بعيدة ، أو معرفة ما يجول في الخواطر،إلى غير ذلك[18] . وقد صرّح عدد كبير من الصوفيّة بوقوعهاعلى أيديهم أو حُكي الكثير منها في شأنهم ، وكان ذلك بالطّبع يُلاقي استحسانا أورفضا من طرف أصناف المتقبّلين لهذه الأخبار . ومن بين الكرامات التي كانت تُثير جدلاً كبيرًا : القُدرة على قلب الأعيان ، أي إظهار الأشياء للعين على غير حقيقتها ، وكذلك إمكانية رؤية الله .

---

(13) الونشريسي ، المصدر المذكور ، ص 388 .

(14) نفس المصدر ، ص 392 .

(15) ابن خلدون ، **المقدّمة** ، بيروت 1979 ، ص 192 .

(16) أنظر : «Essai sur la diffusion de l'aš'arisme en Ifriquiya», **Les Cahiers de Tunisie,** 1953, p 126-140 (la page 127); «Deux Juristes Kairouanais de l'epoque ziride: Ibn Abi Zayd et al Qābusi : X-XI[e] Siècles, **Annales de l'Institut d'Etudes Orientales,** 1954, pp 146-149 ; La Bérbérie Orientale sous les zirides, Paris 1962, T,II, p 695.

(17) إحسان عبّاس ، **العرب في صقلّية** .ط 2، بيروت 1975 ، ص 114-119 .

(18) أنظر مقال : EI2, TIV, p 639, «Karàma» (L. Gardet)

فأبو القاسم البكري الصّقلّي كان صوفيًا من أولائك الذين تُصوّرهم لنا التّراجم من أصحاب خوارق العادات والكرامات ؛ وكان يُعلن فيما يُعلنه : رؤية الله ، وهو أمر ذكرت المصادر أنّ ابن أبي زيد مُعاصره كان يقبله مع تصحيح يُفيد أن ذلك لا يتهيأ إلّا في المنام ، بل إن النّائم ـــ دائما حسب ابن أبي زيد ـــ قد يرى أكثر من ذلك . لكن الصّقلّي كان يُؤكّد أن ذلك يتمّ له في اليقظة ، وهو ما كان يُنكره ابن أبي زيد بشدّة[19] .

هذا هو مُنطلق القضيّة كما يُمكن تصوّره من خلال ما تمدّنا به المصادر . ويبدو أن إصرار الرّجلين على موقفهما ولدّ قضيّة عُرفت بقضيّة « الرُّؤية » ، تطوّر حولها النّقاش ليتّسع الموضوع من ناحيّة ، وتوضع حوله المؤلّفات من ناحية ثانية .

لقد اتّسع النّقاش ليُصبح جدلا ، لا فقط حول هذه النّقطة ، بل ليضع في الميزان موضوع الكرامات برُمتّه . أمّا المُؤلّفات ، فيبدو من المؤكّد أنّ ابن أبي زيد قد وضع على الأقل تأليفين في الموضوع هما : « كتاب الكشف » و« كتاب الاستظهار » ، ذكر في شأنهما عياض أنّ ابن أبي زيد « نقض [فيهما] كتاب عبد الرحيم[20] الصّقلّي » و« ردّ كثيرا مما تقلّده من خارق العادات »[21] . كما وضع الصّقلّي كُتبا ذكر صاحب « المعالم » أنّه أشار فيها « إلى قصور الفقهاء الذين يُنكرون القدرة وما وهب الحقُّ لأوليائه »[22] . ويمدّنا صاحب « المعالم » بأسماء عدد من كتب الصّقلّي[23] . لكن لا شيء يُساعدنا على معرفة أي الكتب منها كانت وليدة النّقاش الذي انطلق حول قضيّة الرّؤية وأبرز هذه الكتب : « كتاب الأنوار »[24] ، وكتاب صفة الأولياء ومراتب أحوال الأصفياء »[25] وكتاب « كرامات الأولياء والمطيعين من الصّحابة والتّابعين ومن تبعهم بإحسان »[26] .

---

(19) أنظر الونشريسي ، المصدر المذكور ، ص 392 ، ولم يقع فيها ذكر الصّقلّي ؛ أنظر كذلك : ابن ناجي ، المصدر المذكور ، ص 146 ضمن ترجمة الصّقلّي .

(20) كذا عند عياض ويبدو أنه أخطأ في الإسم .

(21) المدارك ، ص 495 .

(22) المعالم ، ص 146 .

(23) نفسه ، ص 145 .

(24) هو « كتاب الأنوار في علم الأسرار ومقامات الأبرار » ، أنظر : البغدادي ، إيضاح المكنون ، ج 1 ، ص 145 ؛ ويعرف عادة « بأنوار الصّقلّي » أنظر : ابن ناجي ، الإحالة السّابقة .

(25) البغدادي ، هديّة العارفين ، ترجمة أبي القاسم الصّقلّي ، ص 514 .

(26) نفس الإحالة .

ولئن كان موقف الصّقلّي واضحا لا لُبس فيه ويُفصح عن إقرار كامل بجميع أصناف الكرامات ، فإنّ المصادر لا تساعدنا على الإلمام بكلّ تفاصيل الموقف الذي كان لابن أبي زيد ، ذلك أنّ المصادر التي نعتمدها هي مصادر مُتأخرة جدّا عن الأحداث وما نقدّمه من معلومات مُتأثّر في الواقع بالتّطوّرات التي مرّت بها القضيّة ، فنحن نلمس مثلا عند قراءتها نوعا من الاعتذار عن ابن أبي زيد وضربا من المحاولة لتأويل موقفه ، فيبقى كُنه هذا الموقف غامضا . ففي حين نجد عند عياض من يقول أنّ ابن أبي زيد لم يُنكر الكرامات بل أنكر الغلوّ فيها[27] ، نجد عند ابن ناجي من يقول إنّ ما كتبه ابن أبي زيد « يقتضي إنكار الكرامات وإنكار الرؤية »[28] .

ويبدو أنّ القضيّة بلغت ذروةً من النّقاش جعلت علماء القيروان ينقسمون إلى فئتين : فئة ترى رأي ابن أبي زيد وتقف موقفه . ونحن في الواقع في عجز تام عن ضبط أفرادها وإن كان هناك من الإشارات ما يسمح لنا بالقول بأنّها ضمّت في صفوفها وجهين بارزين على الأقلّ ، هما : أبو الحسن علي بن محمد القابسي (324 هـ/936 م — 403 هـ/1012 م) وأبو جعفر أحمد بن نصر الدّاودي (ت : سنة 402 هـ/1011 م)[29] ومكانة هذين الفقيهين كبيرة بين فقهاء تلك الفترة . ثم الفئة التي التفّت وراء الصّقلّي وناصرته . وقد كان عددها على ما يبدو أكبر من عدد المجموعة الأولى ، وهو ما نلمسه من مختلف العبارات التي وردت في مصادرنا . فهذا عياض يقول : إن المتصوّفة وكثير من أصحاب الحديث «شنّعوا» على ابن أبي زيد موقفه «وأشاعوا أنّه نفى الكرامات»[30]. وهذا ابن ناجي يذكر أنّ «علماء زمانه» أنكروا على ابن أبي زيد موقفه[31] وهذا يُفيد أنّ المعارضة لابن أبي زيد ضمّت إليها أعدادا هامّة وأصنافا مختلفة من العلماء إذ فيها المتصوّفون والمحدّثون والفقهاء . فنحن متأكدون مثلا أنّ أحد كبار فقهاء القيروان في ذلك العصر وهو أبو سعيد خلف بن عمر ، المعروف بابن أخي هشام ، كان قبل وفاته سنة 371 هـ/981 م يُعبّر عن رأي مخالف تماما لرأي ابن أبي زيد. فقد ذكر عياض أنّ هذا الفقيه «سُئل عن الكرامات فقال: ما يُنكرها

(27) المدارك ، ص 495 وص 676 .

(28) معالم ، ص 146 .

(29) أنظر H.R. Idris, La Bérbérie,, p 696.

(30) المدارك ، ص 495 .

(31) معالم ، ص 146 .

إلّا صاحب بدعة وصحّح انقلاب الأعيان فيها »[32] ولا شكّ أنّه لم يكن الفقيه الوحيد الذي كان له هذا الرّأي في الكرامات .

والمصادر لا تمدّنا بتاريخ مضبوط للفترة التي تمّ فيها هذا النّقاش ، غير أنّه من المؤكد أنّه بدأ أعواما قبل سنة 378 هـ/988 م، تاريخ وفاة أحد الأعلام الأندلسيين ممن أثارهم الموضوع[33] . وقد ذكرنا فيما سبق رأي ابن أخي هشام المتوفي سنة 371 هـ/981 م ، وهو رأي يُشتمّ منه أن قضيّة الكرامات كانت قائمة في عهده ، وهو ما يسمح لنا بالقول إنّ قضيتنا هذه قد تكون انطلقت في حدود سنة 370 هـ/980 م أي أواخر عهد بلكّين بن زيري الذي حكم بين سنة 362 هـ/972 م وسنة 373 هـ/984 م ، وهي فترة كانت الرّوابط فيها جدّ قويّة بين مصر وإفريقية ، وكانت القيروان تدور في فلك الشّيعة الفاطميّة[34] وهي تبعيّة كان علماء القيروان من فقهاء مالكيّة وزهاد وعُبّاد يبدون إزاءها أشكالا مختلفة من المعارضة . في ظلّ هذا المناخ دارت أحداث قضيّتنا . هذه القضيّة التي لم يتحمّس لها علماء القيروان فقط ، بل كذلك علماء آخرون . فقد تخطّى النّقاش ـــ وبسرعة على ما يبدو ـــ حدود هذه المدينة ليُشارك فيه علماء من مناطق خارج إفريقيّة ، وهو ما أضفى على القضيّة أبعادا جديدة وجعلها تمرّ بتطوّرات هامّة .

II) التّطوّرات :

تُمكنّنا كتب التّراجم من الوقوف على مُساهمة شخصيات عديدة في هذه القضية . وهذه الشّخصيات تنتمي إلى ثلاث مناطق رئيسية على الأقلّ ، وهي : بغداد ، مكّة والأندلس . غير أنّ كيفيّة المساهمة مختلفة جدّا بين هذه الأطراف. فمساهمة البغداديين كان وراءها القيروانيون أنفسهم . فهم الذين حرّكوها ، إن صحّ التعبير . أمّا مساهمة المكيّين فقد كانت تلقائيّة على ما يبدو وتُمثّل انحيازا لأحد الموقفين ، في حين كانت المساهمة الأندلسيّة قويّة جدّا إذ مثّلت انعكاسا كُليّا لما وقع في القيروان وامتدادا له .

1) **كيف كان التّدخّل البغدادي ؟** إنّه من المؤسف جدّا ألّا نمتلك تفاصيل كثيرة عن النّقاش الذي وقع في القيروان حول هذا الموضوع . لكن القرائن كلّها تؤدّي إلى

(32) المدارك ، ص 490

(33) هو أبو جعفر أحمد بن عون الله المتوفى سنة 378 هـ. الذي سنتعرّض له بتفاصيل أكثر .

(34) أنظر : Idris, **La Bérbérie**, I,p 39 et sq.

القول بأنّه كان حادًا ، وأنّ الرّغبة ظهرت ملحّة في اتّخاذ موقف واضح في شأنه وذلك خاصّة باللّجوء إلى طرف ثالث له من المكانة ما يكفي لترجيح إحدى الكفّتين ، فكان النّجوء إلى أحد كبار الفقهاء في بغداد آنذاك وهو أبو بكر محمد بن الطيّب الباقلاني (ت : 403 هـ/1013 م) . ويبدو أنّ مُبادرة اللّجوء إلى الباقلاني كانت من طرف أنصار الصّقلّي ، وهو ما نفهمه اعتمادا على إشارة وردت عند ابن ناجي . فبعد أن ذكر ابن ناجي إنكار العلماء لموقف ابن أبي زيد ، أضاف أنّ هؤلاء العلماء «أرسلوا الجواب من القيروان إلى بغداد فوصلوا إليها من الصّحراء بعد أربعين يوما ، فاجتمعوا بالقاضي أبي بكر بن الطيّب ودفعوا له السؤال...»[35] ونلاحظ أن تعمّد إرسال سؤال من القيروان إلى بغداد ، وتكليف جماعة بذلك ووصلوهم في مدّة زمنيّة قصيرة ، كلها إشارات تُؤكّد على الحماس الذي تمكّن من نفوس بعضهم وعلى الحرص الذي أبدوه للبتّ في الموضوع .

كيف كان موقف ابن أبي زيد من هذه المبادرة؟ إنّنا هنا لا نملك سوى أن نُقدّم تخمينات تعتمد بعض الإشارات التي وردت في أحد مصادرنا الرّئيسيّة في هذا الموضوع ، ذلك أن نصُوصنا ــ كما بيّن ذلك الأستاذ محمد الطالبي في إحدى مقالاته الأخيرة[36] ــ هي نصوص لا تهتمّ ــ وحتّى في ميادين أعظم شأنا من كتب التّراجم ككتب التّفسير ــ بالنّسق الزّمني للحوادث وبترتيب المبادرات ، بل تُقدّمها بأسلوب تراكمي . فالمؤرّخ يجد نفسه دائما في سعي مضن لإعادة تركيب الرّوايات حتى يُعيد إليها التّسلسل الزّمني المنطقي الذي يُمكّنه من استجلاء القضايا وتتبّعها في نشوئها وتطوّرها.

فالمصادر تجعلنا أمام احتمالين : احتمال أوّل يدفعنا إلى القول بأنّ ابن أبي زيد قد يكون قدّر خطورة ما يمكن أن ينجرّ عن مُبادرة مُجادليه إذا ما تلقّى الباقلاني رواية الأحداث من جانب واحد . فبادر هو الآخر بإرسال شخص إليه . واحتمال ثان ــ قد تؤيّده القرائن أكثر ــ نرى فيه أنّ ابن أبي زيد لم يُرسل مبعوثا عنه إلّا بعد أن عاد مخالفوه من المشرق مدعومين بموقف للباقلاني يؤيّدهم . وهذه الاحتمالات تعتمد : أوّلا على ما ذكره العقباني في الفتوى التي أوردها له الونشريسي ، وثانيا على ما يُنسب

(35) معالم ، ص 146 .

(36) محمد الطالبي : « قضيّة تأديب المرأة بالضّرب »، **مجلّة المغرب** (تونس) ، العدد 182 . 22 ديسمبر 1989 ، ص 21 .

إلى الباقلاّني من كتابات في هذا الموضوع ، وثالثا على ما ورد لدى الباقلاّني نفسه في كتاب من مؤلّفاته تلك .

فقد ذكر العقباني ــ بعد أن تحدّث عن قيام علماء القيروان ضدّ ابن أبي زيد ــ أنّ هذا الأخير « كتب المسألة للقاضي أبي بكر بن الطّيب وبعث له بدنانير ، فوجده الرّسول يُملي في: **الانتصار**[37] ، فقال : ما نقدرُ على شيء السّاعة حتى نفرغ مما شرعتُ فيه. فأقام الرّسول على بابه سنة، وبعد سنة ألّف فيه مجلّدين سمّاه : **الفرق بين معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء**، استفتحه بأن قال : وشيخنا أبو محمد مع اتّساع علمه في الفروع واطّلاعه على شيء من الأصول لا ينكر كرامات الأولياء...» ويُضيف العقباني أنّ الباقلاني أخذ يتأوّل قول ابن أبي زيد «ويخرجه مخارج تليق به»[38] .

فرسُول ابن أبي زيد ترقّب سنة كاملة وهو ينتظر الجواب ، وكأنّ الظّرف يُحتّم ألاّ يعود إلاّ به . كما يبدو من الواضح أنّ الباقلاّني كان قد تلقّى من قبل رواية أخرى أكّدت له أنّ ابن أبي زيد مُنكر للكرامات جملةً . ثم لا يفوتنا بالطّبع أن نتوقف عند هذه الدّنانير المُشار إليها . فهي ولا شكّ داخلة في إطار ما عُرف عن ابن أبي زيد من امتلاكه ثروات طائلة ومن سخاء كبير نجد صداه لدى كلّ من ترجم له[39] ، لكنّها قد تكون كذلك من صنف الوسائل التي رأى فقيهنا أنّها قد تزيد أكثر في إقناع زميله بسداد الرّأي الذي يُدافع عنه وقد تفتح عينيه على أدلّة جديدة قد يكون غفل عنها .

ماذا كتب الباقلاني في إطار قضيّتنا ؟ تذكر المصادر التي تحدّثت عن هذا الموضوع أنّ الباقلاني وضع تأليفا يُثبت فيه الكرامات ويُؤكّد أن ابن أبي زيد كذلك لا ينفيها ، ونكتشف عند العقباني أنّ هذا التّأليف سمّاه « الفرق بين معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء »[40] ، وباطّلاعنا على ما هو منشور حاليا من مُؤلّفات الباقلاّني نجد له كتابا

---

(37) هو كتاب « الانتصار لصحّة نقل القرآن والرّد على من نحله الفساد بزيادة أو نقصان » . أنظر مقدّمة أحمد صقر لكتاب «الإعجاز» للباقلاني ، مصر 1954 ، ص 44 ، رقم 4 .

(38) الونشريسي ، المصدر المذكور ، ص 392 .

(39) أنظر مثلا : ابن ناجي ، المصدر المذكور ، ص 113 .

(40) أعلاه ، هامش رقم 38 .

بعنوان « البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسّحر والنّارنجات »[41] فليس خطأ أن نعتقد أنّه هو الكتاب الذي يقصده العقباني .

غير أنّه باطّلاعنا على قائمة كتب الباقلاّني كما أحصتها بعض الأبحاث المعاصرة نجد ذكرا لكتابيْن تدلّ العناوين فيهما على اتّصال بموضوعنا وهما : كتاب « البيان » هذا من ناحية[42] ، وكتاب آخر بعنوان « الكرامات» من ناحية ثانية [43] . ثم وعند تصفّحنا للمقدّمة التي وضعها الباقلاّني لكتابه « البيان» نجده يقول : « وقد كان بعض أصحابنا المغاربة ذكر لنا من إنكار شيخنا أبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني رحمه الله[44] لذلك (أي للكرامات) ما لم يثبت عنه عندنا ولم يحكه الرّاوي لنا في لفظه (أي لفظ ابن أبي زيد فيما أعتقد) وسماعه (أي سماع الرّاوي)...» ثم يضيف « وقد كنّا أملينا منذ سنين كلاما في هذا الباب ... وذُكر لنا أنه انتسخ منه بالحرم ، حماه الله وحرسه ، وظننّا اكتفاء أصحابنا من أهل تلك الدّيار وغيره — أيّدهم الله — بذلك . والآن فقد عرفنا ما وصفتموه من شدّة الحاجة إلى شرح القول في فصول هذا الباب وذكر العمل منه على إيجاز واختصار ، ونحن بعون الله وحوله وكرمه مُجيبون لكم إلى ما سألتم وقائلون فيه قولا بليغا مُقنعا...»[45] ، فهناك إذن تأليف أوّل صدر عن الباقلاني و«كتاب البيان » هو تأليف ثان ، وهناك بحث أوّل في القضيّة لم يكفِ ، والبيان هو بحث ثان ظهر «لشدّة الحاجة إلى شرح القول» في الموضوع . كما يُفهم مما أوْردناه أنّ الباقلاني سار في التأليف الأوّل على مقتضى رواية أولى للأحداث وها هو الآن «تثبتُ» له أمور أخرى لا شكّ أنها وليدة رواية ثانية .

فبالإمكان أن نعتقد أنّ الكتاب الأوّل — الذي قد يكون هو « كتاب الكرامات » الذي أشرْنا إليه — ألّف نزولا عند رغبة البعثة التي تحوّلت من القيروان إلى بغداد في أربعين يوما حاملة دفاعا عن مواقف الصِّقلّي ، ثم كان ردّ فعل ابن أبي زيد الذي انتظر رسوله سنة كاملة ، ليتحصّل هو الآخر على تأليف في الموضوع ، فكان « كتاب

---

(41) صدر ضمن منشورات جامعة الحكمة في بغداد بتصحيح الأب ر.ج كارثي R.J. Mc Carthy بيروت 1958 .

(42) أنظر مقدّمة كتاب **إعجاز القرآن** لمُحقّقه أحمد صقر ، ص 48 ، رقم 5 .

(43) نفسه ، ص 54 ، رقم 38 . وقد ذكر عياض أنّ للباقلاني كتاب « المعجزات » وكتاب « الكرامات » وقد وردا منفصلين عن بعضهما . أنظر : المدارك ، ص 601 .

(44) هل كان ابن أبي زيد قد توفّي أثناء ذلك .

(45) الباقلاني ، **البيان** ، ص 5 .

البيان » الذي تأوّل كلام ابن أبي زيد وأخرجه مخارج تليق به كما ذكر العقباني ، وكأن الباقلاني يستدرك موقفا أوّل ظهر منه ، لكنّه استدراك لا يُغيّر من جوهر موقفه في موضوع الكرامات بقدر ما يعتني بإبراز مكانة ابن أبي زيد وقيمته .

2) **تدخّل المكّيين** : لقد أشار الباقلاني في الأسطر التي أوردناها من مقدّمته «لكتاب البيان » أنّ كتابه الأوّل قد انتسخ منه بالحرم . وبالحرم كان يوجد مجاورون وعلماء كثيرون من ذوي الانتماءات المختلفة . فهناك الفقهاء والمتكلّمون والمتصوّفة وغيرهم . ونحن نعتقد أنّ ذلك الانتساخ كان ولا شكّ من طرف الصوّفية لأننا افترضنا أنّ الكتاب المقصود كان منحازا لوجهة نظر زميلهم الصقلّي .

وشيخ الصوفيّة بالحرم آنذاك ، بإجماع كل الكتب ، هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن جهضم الهمداني (ت 414 هـ/1023 م)[46] . وقد كان لابن جهضم هذا تدخّل في قضيّتنا . فقد ذكر عياض أنّه كان من الذين شنّعوا على ابن أبي زيد موقفه وهاجموه واضعين ضدّه مؤلّفات خاصّة[47] . غير أنّنا لا نعرف شيئا عمّا كتبه ابن جهضم في هذا السيّاق . ونحن نعرف له كتابا مشهورا هو «كتاب الأنوار وبهجة الاسرار» ذكر ابن خير الإشبيلي (502 هـ/1108 م ـــ 575 هـ/1179 م) أنّه في أخبار الصالحين[48]. فلعله هو الكتاب المقصود ، خاصّة وأنّ عنوانه ملفت للانتباه إذ فيه تشابه كبير مع «الأنوار» للصقلّي .

3) **المشاركة الأندلسيّة** : عرفت الأندلس امتدادا كلّيا للنقاش الذي دار في القيروان حول هذا الموضوع ، بل إنّ النقاش فيها تجاوز حدّا لم يبلغه في القيروان ذاتها . فظهر فيها هي الأخرى شقّان مُتقابلان أحدهما يقف موقف ابن أبي زيد والآخر يرفضه ويتعصّب للمتصوّفة وكراماتهم . وقد ذكرت لنا المصادر أبرز الأعلام في هذه القضيّة وهم : أبو بكر محمد بن موهب القبري المتوفى سنة 406 هـ/1015 م[49]، من ناحيّة ، والشيخ أبو جعفر أحمد بن عون الله المتوفى سنة 378 هـ/988 م[50]

---

(46) الزركلي ، الأعلام ، ٧، ص 118-119 .

(47) المدارك ، III-IV ، ص 495 .

(48) ابن خير ، فهرسة ، ط. 2 ، بيروت 1979 ، ص 295 .

(49) أنظر حوله : عياض ، المدارك ، III-IV، ص 674-676 .

(50) أنظر حول ابن عون الله : ابن الفرضي ، تاريخ علماء الأندلس ، عزّت العطار ، رقم 183 .

وتلميذه أبو عمر أحمد بن محمد الطّلمنكي المتوفّى سنة 429 هـ/1037 م من ناحية ثانية[51].

لقد ذكر عياض أنّ ابن موهب هذا كان تلميذا لأبن أبي زيد ومن كبار المختصّين به والحاملين لمؤلّفاته ، وهو من الذين وضعوا شرحا لكتاب «الرّسالة» الذي ألّفه شيخه . كما ألّف في ميدان العقائد مؤلّفات ذكر عياض أنّها كثيرة[52]، والخوض في ميدان العقائد ، كما هو معروف ، أمر تجنّبه الأندلسيون كثيرا . وقد صوّر لنا عياض الميولات العلميّة لهذا الشّخص في عبارات لها وزن كبير لا فقط لتصوير المناخ العلمي الذي كان سائدا بالأندلس أواخر العهد الأموي ، بل كذلك في الوقوف على ما كان يتجاذب عياضا نفسه من تفكير إزاء الميولات العلميّة لأهل عصره ، أي في العصر المرابطي . فقد ذكر عياض أنّ أبا بكر بن موهب كان «لتعلّقه بهذه العلوم النّظريّة الغريبة بالأندلس مشؤوما عند كثير من الفقهاء بقرطبة سيما من لم يتعلّق منهم من العلم بغير الفقه ورواية الحديث ولم يحضر في شيء من النّظر»[53]. وهكذا نلاحظ أنّ العلم عند عياض ليس فقط معرفة الفقه ورواية الحديث بل كذلك نظر أي تفكير ، وابن موهب كان من رجال النّظر . غير أنّ المطّلع على الحياة الفكريّة والعلميّة بالأندلس في تلك العصور يُلاحظ أنّ أمثال أبي بكر هذا كانوا قِلّة . وأنّ الفقه السّائد مثلا كان فقه المسائل وحفظ الرّأي أي فقه بعيد كل البعد عن النّظر . لذلك كان أمثال ابن موهب في شبه عزلة ، وكانت آراؤهم تُلاقي معارضة قوية كلّما وقع التّعبير عنها وهو ما وقع في هذه القضيّة .

فابن موهب تقمّص رأي شيخه ابن أبي زيد ، ووقف ضدّ الكرامات أو ضدّ الغلو فيها فتصدّى له من كان يرى عكس ذلك ، أي من كان يرى موقفا مشابها لموقف الصّقلّي . يقول عياض مصوّرا الوضع : « وكان ابن عون الله شيخ المحدّثين في طائفة من أصحابه ، منهم أبو عمر الطّلمنكي تلميذه ، قد أغروا به فجرت بينه وبينهم قصص ومجاوبات في مسألة الكرامات ، فإن ابن موهب كان يذهب فيها مذهب شيخه أبي

(51) وأنظر حول الطّلمنكي : عياض ، المدارك ، III-IV ، ص 749 ؛ كذلك : عمر بن حمادي «قضية أبي عمر الطّلمنكي» . **مجلّة دراسات أندلسيّة**(تونس)، عدد 3 ديسمبر 1989 ، ص 5-21 .

(52) عياض ، نفس المصدر ، ص 675 .

(53) نفس الإحالة .

محمد بن أبي زيد رحمه الله في إنكار الغلوّ فيها ، وكان أولائك يجوّزونها ويسعون في رواية أشياء كثيرة منها»(54).

فابن عون الله ، الذي يصفه عياض بشيخ المحدّثين ، وتلميذه أبو عمر الطّلمنكي ، كانا إذن يقودان المجموعة التي تُثبت الكرامات ولا تُمانع في الغلوّ فيها . والمعلومات قليلة جدّا حول ابن عون الله هذا(55)، لكن ما يتوفّر حوله يُبيّن لنا أنّه تتلمذ على أحد كبار الصّوفيّة بالمشرق وهو أبو سعيد بن الأعرابي (ت 341 هـ/953 م) شيخ الصوفيّة بالحرم في عصره . وتلميذ أحد مشاهير الصّوفيّة وكبارها ممن كان لهم التّأثير الكبير في التّصوّف المغربي وهو أبو القاسم الجنيد (ت 298 هـ/910 م)(56). لكن رغم ذلك نحن نجهل تماما مكانة ابن عون الله وتلميذه الطّلمنكي ضمن المتصوّفة عامّة ومتصوّفة المغرب خاصّة ، رغم أنّ بعض الكتب المتأخّرة تبوّئهما مكانة مرموقة في هذا الميدان ، وتجعل منهما رجلين من رجالات سلسلة أحد كبار المتصوّفة المغاربة الأندلسيين وهو أبو العبّاس بن العريف (ت 356 هـ/1088 م)(57). غير أنّ هذه المكانة لا نجد لها أيّ أثر في مصادرنا القريبة من حياة الشّيخين .

فابن الفرضي (ت 403 هـ/1013 م)، الذي عرف ابن عون الله وتتلمذ عليه وأعطانا التّرجمة الوحيدة التي نمتلكها له ، لا يذكر سوى أنّه «كان شيخا صالحا صدوقا صارما في السّنّة مُتشدّدا على أهل البدع ، كان لهجا بهذا النّوع صبورا على الأذى فيه»(58).

---

(54) نفس المصدر ، ص 576 .

(55) لم أجد له سوى التّرجمة المذكورة أعلاه (هامش رقم 50) وقد نقلها حرفيا مخلوف في **شجرة النور** ، رقم 250 ، مع خطأ في تاريخ وفاته .

(56) أنظر حول ابن الأعرابي : الزركلي ، **أعلام** ، I، ص 199 ؛ وحول الجنيد EI2 ، T II, P 614-615, «Al-Djunayd» (par A.J. Arberry).

(57) أنظر : العبّاس بن إبراهيم ، **الإعلام بمن حلّ مرّاكش** ، ج II ، الرّباط 1974 ، ص 19 . وقد ذكر فيها أنّ ابن العريف صحب « جماعة من الأيمّة من علماء الأمّة ، منهم الإمام أبو بكر عبد الباقي بن برال الحجاري ولبس منه وروى عنه ، وصحب أبو بكر هذا جماعة من الجلّة أقدمهم في الطّريق قدما وأوضحهم في الزّهد والعبادة أمما ، الإمام أبو عمر بن محمد بن عبد الله الطّلمنكي ، فخر بصحبته أقرانه وباهى برؤيته وروايته زمانه ؛ وكان أبو عمر هذا قد رحل وجال ، ولقي أعلام الرّجال ، واعتمد منهم في الطريق والتّحقيق على أبي عمر أحمد بن عون الله فلازمه مدّة حياته ...» ثم يواصل مع رجال السّلسلة حتى الحسن البصري ثم الصحابة .

(58) أعلاه ، إحالة رقم 50 .

أما الطّلمنكي ، فإنّ عياضا الذي يمدّنا بأطول ترجمة حوله ، لا يذكر في شأنه سوى أنّه «كان من الفضلاء الصالحين» وأنّ «فضائله جمّة أكثر من أن تحصى»[59].

والذي يُفهم من كلام عياض هو أنّ المسألة أظهرت التّباين الواضح بين منهجين في التّفكير والرّؤية : منهج العلماء الذين مالوا إلى النظر وبالتّالي رفضوا الغلوّ في الكرامات ، ومنهج من كانوا بعيدين عن النّظر ، وبالتّالي يعتمدون النّقل أساسا ــ فدافعوا وبتعصّب ، عن هذه الكرامات . وفي تصويره لهذا الوضع ذكر لنا عياض أسماء بعض من كانوا يؤيّدون ابن موهب القبري في رأيه ، وهما خاصة أبو محمد الأصيلي كبير علماء قرطبة آنذاك[60] (ت 392 هـ/1002 م) وأبو العباس ابن ذكوان كبير قضاة قرطبة (ت : 413 هـ/1022 م) الذي ذُكر في شأنه أنّه كان في مرتبة الخليفة هيبةً[61]. ونحن نورد ما يذكره عياض نظرا إلى أهمّية العبارات التي يستعملها. يقول عياض : « وكان الأصيلي وابن ذكوان في طائفة من نحارير العلماء في حزب القبري وجماعة الفقهاء والمحدّثين في الحزب الآخر...»[62] فهو يُفرّق بين «نحارير العلماء» من ناحية و«جماعة الفقهاء والمحدّثين» من ناحية ثانية ، ويستعمل عبارة «حزب» التي من معانيها الأولى : الاجتماع والتلاقي حول أفكار معيّنة[63].

غير أنّ المسألة اتّسع نطاقها وتجاوزت حدود المناقشة الشّفاهيّة أو الكتابيّة لتأخذ بعدا آخر لتصل الشّارع على ما يبدو . فقد تحدّث عياض عن اندلاع فتن بسبب هذه المواضيع أجبرت السّلطة ، وعلى رأسها آنذاك المنصور بن أبي عامر (حكم بين سنة 366 هـ/977 م ــ 392 هـ/1002 م) على التّدخّل واتّخاذ إجراءات صارمة إزاء الفريقين وصلت إلى حدّ الإبعاد والنّفي . يقول عياض : « فجرت بينهم في هذه المسائل فتن لا سيما عند موت ابن عون الله تداركها ابن أبي عامر . فسيّر جماعة من الطّائفتين عن الأندلس إلى العدوة وفيهم ابن القبري هذا مع طائفة من أضداده...»[64].

---

(59) المدارك ، III-IV ، ص 750 .

(60) نفس المصدر ، ص 642 .

(61) نفسه ، 662 .

(62) نفسه ، 676 .

(63) أنظر EI2. TIII. «Ḥizb», p 530 (D.B. Mac Donald).

(64) عياض ، نفس المصدر ، ص 676 .

وما يقوله عياض هامّ لأنّه يُحدّد لنا زمن اندلاع هذه الفتن وهي سنة 378 هـ/988 م تاريخ وفاة ابن عون الله ، ويوحي لنا بالمناسبة التي مكّنت الشارع من المُشاركة ــ على طريقته ــ في النّقاش الجاري حول الكرامات والتي قد تكون مناسبة تشييع جنازة ابن عون الله . فمن الممكن أن نفترض أنّها كانت جنازة ضخمة صاحبتها تظاهراتُ تبرّك كبيرة . فكُتبُ الطّبقات مملوءة بأخبار شتى حول النّعوش التي كانت تتكسّر من شدّة الزّحام ، وسعْي النّاس إلى لمْسها تبرّكا،وحول الجنائز التي كانت لا تصل المقابر إلّا بشقّ الأنفس . فلا شكّ أنّ وفاة ابن عون الله وجنازته كانتا مناسبة للحديث أكثر عن الكرامات ، خاصّة منها تلك التي تظهر عند موت الأولياء والصالحين ، وهو ما يكون قد زاد في حدّة النّقاش حولها وتسبّب في الفتن المُشار إليها ومن ثمّة في تدخّل السّلطة .

هذا إذن إلى أيّ حدّ وصل النّقاش في الأندلس حول موضوع الكرامات . وغنيّ عن القول إنّه في نفس الوقت وضع الكثيرون مؤلّفات خاصّة في الموضوع . ولئن احتفظت لنا المصادر فقط بأسماء من كانوا يُثبتون الكرامات فذلك لأنّه الاتّجاه الذي انتصر في النّهاية . فلا شكّ أنّ الآخرين كتبوا كذلك ولكن في نفيها . فقد ذكر عياض في عداد الذين ردّوا على ابن أبي زيد في مسألة الكرامات شخصيتيْن أندلسيتيْن هما أبو عمر الطّلمنكي المُشار إليه ، وأبو عبد الله بن شقّ الليل(65). لكن ، ومن جديد ، تعترضنا مشكلة تقديم المعلومات بشكل تراكمي في مصادرنا . فنحن إن كنّا متأكدين من أن ردّ الطّلمنكي كان في خضمّ الأحداث المذكورة ، فإنّ ردّ ابن شقّ الليل لا يمكن أن يكون إلّا متأخرا بكثير عن هذه الأحداث . فالرّجل من مواليد سنة 380 هـ/990 م ، وتوفّي سنة 455 هـ/1063 م(66). وتدخّل ابن شقّ اللّيل غير مُستغرب فهو تلميذ أبي الحسن بن جهضم، وقد ذكر المترجمون أنه كانت له « عناية بأصول الديانات وإظهار الكرامات.. »(67) لكننا لا نعرف شيئا حول اسم الكتاب أو الكتب التي ألّفها في هذا الموضوع .

---

(65) عياض ، نفس المصدر ، ص 495 .

(66) ابن الفرضي ، **تاريخ علماء الأندلس** ، مدريد 1892 ، رقم 1758 .

(67) نفس الإحالة .

III) أهمّية هذه القضيّة :

أمّا النّقاط الجوهريّة في قضيتنا فإنّي أعتقد أنّها تكمن في عدد من الجوانب المختلفة التي بالإمكان إبرازها حسب الزوايا التي ننظر منها إلى هذه القضيّة . فهناك جوانب أولى تبرز لنا عند النّظر فيها من حيث نوعيتها ؛ وهناك جوانب ثانية تبرز عند النّظر في دلالات بعض المبادرات التي صاحبتها ، في حين تبرز جوانب ثالثة إذا ما توقّفنا عند الإطار الذي تتنزّل فيه القضيّة ، وتبرز جوانب أخرى رابعة عند البحث في النّتائج المتولّدة عنها .

1) فمن حيث **نوعيتها** تكتسي هذه القضيّة أهمّية أولى إذ هي تضعنا وجها لوجه أمام عقليات مختلفة تتصادم وتتصارع إزاء موضوع طالما شغل تفكير الإنسان العادي والعالم على حدّ السّواء . فأمام عقليّة تقبل « قلب الأعيان » ، ومشي الأشخاص على الماء أو في الهواء ، ورؤية الله في اليقظة ، وقفت عقليّة تُنكر الكرامات أو على الأقل ترى عدم المبالغة فيها . فكان النّقاش وكان انحياز العلماء إلى هذا الموقف أو إلى الآخر ، وكان التّحمّس وتحوّل البعض إلى بغداد ، في حين تجاوزت القضيّة حدود النّقاش في الأندلس لتُحدث الاضطرابات . فنحن هنا ندخل روح العصر ونتوغّل داخل عقليّة أصحابه لنقف على مشاغلهم وعلى خصائص تفكيرهم وعلى ما كان يُحرّكهم ، وهي نقاط يُعطيها البحث التّاريخي حاليًا عناية كبيرة . هذا فضلا عن أنّ الموضوع لازال قائما في الواقع على المستوى الاجتماعي . فما بالعهد من قدم حدّثتنا بعض الصّحف عن العراقي البصير الذي يُعالج مرضاه باللّمس[68]،وهو ما يُذكر من كرامات كثير من المتصوّفة القدامى .

2)أمّا من ناحية **دلالة بعض المبادرات** التي صاحبت القضيّة ، فهناك منها ما يأتي ليؤكّد ظاهرتين على الأقلّ طبعتا تاريخ المغرب في فترة ما يُسمّى بالعصور الوسطى : ظاهرة أولى تتعلّق بالرّوابط التي كانت قائمة بين مختلف مناطقه ، وظاهرة ثانية تتعلّق بنظرته إلى المشرق .

ففيما يتعلّق بالرّوابط بين مختلف مناطق المغرب ، نذكّر بأن المغرب آنذاك أي أواخر القرن 4 هـ/10 م يمتدّ من برقة شرقا إلى الأندلس ومناطق السّنغال غربا .

(68) أنظر صحيفة «صباح الخير» (أسبوعية تونسيّة) بتاريخ الخميس 25 جانفي 1990 . ص 10 .

وهذه المنطقة الشاسعة يُسيطر عليها في الواقع قطبان رئيسيان : القيروان وقرطبة . لكن الصّراع السّياسي لم يهدأ أبدا بين العاصمتين وزاد حدّة في الفترة التي تعنينا : القيروان دائرة في فلك الشيعة وقرطبة لم تحد قطّ عن السّنة . وكان يُسيطر عليها آنذاك الأمويون وحاجبهم المنصور بن أبي عامر. وقد آل الأمر إلى حروب بين الطّرفين للسّيطرة على مناطق المغرب الأقصى . فوصل بلكّين بن زيري إلى فاس ، وسيطر المنصور على الرّيف[69].

لكن رغم كل ما كان يُفرّق سياسيا وعسكريّا بين المنطقتين ، كانت كل الميادين الأخرى تقرّب بينهما : روابط عرقيّة وعلاقات اقتصاديّة ، وحركة تنقل بين السّكان وخاصة تبادل ثقافي وفكري بينهما . وقد كفانا الأستاذ محمد الطالبي عناء تبيان ذلك في مقالات له عديدة[70] .

وهذه القضيّة تأتي لتؤكدّ عُمق هذه التّأثيرات وقوّتها . فعلاقات التّتلمذ قائمة رغم المحن السياسيّة ، والأندلسيون يؤمّون القيروان رغم أنها تابعة لدولة شيعيّة . فالطّلمنكي والقبري المشاركان في القضيّة هما من تلاميذ ابن أبي زيد المباشرين ، وكتب الطبقات زاخرة بأسماء الأندلسيين الذين تتلمذوا بالقيروان ولم يتجاوزوها أحيانا كما نلاحظ أنّ ما كان يحدث بالقيروان يمتدّ إلى قرطبة . فلم يكد النّقاش يندلع بالقيروان حول الكرامات حتى امتدّ لهيبه إلى قرطبة . وكان فيها أكثر حدّة ممّا كان عليه بالقيروان ، وأصبح رأي ابن أبي زيد له أنصار ومناوئون إلى درجة التعصّب وخلق الاضطرابات . هذا إضافة إلى أنّ كل ما ذكرناه يُبيّن أنّ عطاء القيروان مازال متواصلا آنذاك ، وهيمنتها على توجهات الحياة الدّينيّة بالمغرب مازالت قائمة

أمّا فيما يتعلق بالنظرة إلى المشرق ، فإن هذه القضية تُضيف قرينة أخرى للدّلالة على أن المغرب كان لا يرى نفسه شيئا أمام المشرق . فبقدر ما كان المشرق مُهملا

(69) أنظر مثلا **E. Levi-Provençal,** Histoire de l'Espagne Musulmane, **T.II, Paris 1950, p 259 et Sq.**

(70) محمد الطالبي :

«Kairouan et le Malikisme Espagnol», Etudes d'orientalisme dediées à la mémoire de Levi-Provençal, Paris 1962, pp 317-337;

كذلك «العلاقات بين إفريقيّة والأندلس في القرن الثالث الهجري» ، صدر بـ : كرّاسات تونسيّة **Les Cahiers de Tunisie** ، العدد 69-70 ، سنة 1970، ص 31-46 .

للمغرب وربما محتقرا له ، فكان «يُصدِّر» له خاصّة اللاجئين السيّاسيين أو الدعاة الطامعين أو علماء وفنّانين لم يجدوا حظّهم بتلك البقاع فَفُتحت لهم أبواب النّعم بالمغرب ، بقدر ما كانت نظرة المغاربة إلى المشرق نظرة إكبار وتبعيّة وربما استصغار للنفس كذلك .

فعندما احتدّ النّقاش حول القضيّة لجأ بعضهم إلى الباقلاّني في بغداد . نعم ، لقد كان الباقلاني عالما كبيرا ، اشتهر بذبه عن السنّة[71]، لكنّه لم يكن بأيّ حال من الأحوال ممثّلا لسلطة دينيّة عُليا قادرة على البتّ نهائيا في قضيّة ما . كما أنّ تفوّقه العلمي لم يكن مُطلقا في كل الميادين[72]. ومهما كان هذا التفوّق فإنّ المصادر تُشعرنا بأن ابن أبي زيد لم يكن بأقلّ شأنا منه ، بل إنّ الباقلاّني نفسه يُقرّ له بالمكانة الرّفيعة ويصفه بـ«شيخه »[73]، وهي مكانة اعترف له بها كذلك في وقت من الأوقات كبيرا المالكيّة في عصرهما ابن مجاهد البصري (لم نعثر على تاريخ وفاته) وأبو بكر الأبهري البغدادي (ت : 375 هـ/985 م) وكلاهما من شيوخ الباقلاني وأساتذته . فابن مجاهد طلب من ابن أبي زيد ، كتابةً ، أن يُجيزه كتابَي «المختصر» و«النّوادر»[74]. أمّا الأبهري فقد أظهر فرحا كبيرا عندما وصله كتاب «الرّسالة» ، وذكر ابن ناجي أنّه « أشاع خبرها بين النّاس وأثنى عليها وعلى مؤلّفها .»[75] لكن رغم ذلك ألحّ المغاربة على الباقلاني ليكتب في القضيّة ، ووجد ابن أبي زيد نفسه يتبع خطى منافسيه فلجأ إليه هو الآخر وطلب منه الكتابة في الموضوع .

3) **ما هو الإطار الذي تُوضع فيه القضيّة ؟**. بالإمكان أن نضع قضيّتنا هذه في أطر مختلف . فهي تدخل أوّلا في إطار العلاقة التي ربطت بين الفقهاء والمتصوّفة ، وتدخل كذلك في إطار المسار الذي عرفه التّصوّف خلال القرون الخمسة الأولى للهجرة ، كما أنّها تدخل في إطار قضيّة المعجزات ومفهومها وإمكانية التباس الكرامة بها .

---

(71) أنظر مثلا ترجمته لدى عياض ، المصدر المذكور ، ص 585-602 .

(72) نجد في ترجمته عند عياض (الإحالة السّابقة) من قال : « كان صلاح القاضي أكثر من علمه» (أنظر : ص 587) . ، وهي جُملة قابلة لتأويلين .

(73) الباقلاني ، **كتاب البيان** ، تصحيح ر.ج. كارثي **R.J. Mc. Carthy** ، بيروت 1958 ، ص 5 .

(74) عياض ؛ المصدر المذكور ، ص 477-478 .

(75) ابن ناجي ، المصدر المذكور ، ص 112 .

ففيما يتعلّق **بالإطار الأوّل** ، كنّا أشرنا في بداية هذا البحث إلى أنّ العلاقة كانت سيّئة في مجملها بين الفقهاء والمتصوّفة ، وهو أمر بالإمكان أن نقف عليه بوضوح عند مطالعة ما تُقدّمه لنا المصادر حول رأي كل طرف في الآخر . فقد تعرّض مثلا الفقيه والمحدّث المشهور أبو الفرج بن الجوزي (ت 597 هـ/1200 م) ، في نوع من التلخيص المطوّل ، إلى كل ما كان يُعاب على الصوفيّة ، وهي أمور رأى ابن الجوزي أنّها من تلبيس إبليس عليهم فضلّوا وأضلّوا غيرهم .

ونحن نلاحظ أنّ أبرز ما كان يؤاخذ عليه الصّوفيّة هو جهلهم العلوم وابتعادهم عنها ، والعلم المقصود بالطّبع ، هو معرفة الكتاب والسنّة . فابن الجوزي يرى أنّ إبليس « صدّهم عن العلم وأراهم أنّ المقصود هو العمل . فلما أطفأ مصباح العلم عندهم تخبّطوا في الظّلمات»[76]. وهذا الرّأي عبّر عنه قبل ذلك أحد كبار المحدّثين وهو أبو سليمان الخطابي (ت 380 هـ/990 م) إذ ذكر في كتابه «العزلة»: «أهل التّصوّف والتّبطل فإنهم جهّال لا يعلمون ومردة لا ينقادون قد ملك الشيطان قيادهم ، فهم والعلم على تضادّ وخلاف»[77] . ويرى أعداء الصّوفيّة أنّ جهل هؤلاء بالعلم جعلهم يُخالفون صراحة قوانين الشّريعة التي اتفق حولها علماء الأمّة وكأنهم ـ يقول ابن الجوزي ـ «ابتكروا شريعةً سمّوها بالتّصوّف وتركوا شريعة نبيهم محمد صلّى الله عليه وسلّم»[78]!

لهذا السّبب كان جمهور الفقهاء ورجال الحديث يحذرون المتصوّفة وينهون عن الاتّصال بهم وعن قراءة كتبهم ، ومواقف ابن حنبل مثلا في هذا المجال مشهورة ، وآل الأمر إلى أن رأى الفقهاء والمحدّثون في المتصوّفة جماعة من الحمقى الجهلة . ونحن نجد صدى هذه الصّورة في جملة من الأخبار التي تتناقلها المصادر ، منها مثلا ما يُروى عن الشّافعي قوله : « لو أنّ رجلا تصوّف أوّل النّهار لا يأتي الظهر حتى يصير أحمق » أو قوله : « ما لزم أحد الصّوفيّة أربعين يوما فعاد عقله إليه أبدا »[79] .

في نفس الوقت كانت للمتصوّفة نظرتهم الخاصّة إلى الطّرف المقابل أي إلى الفقهاء والمحدّثين . فرأوا فيهم أناسا بعيدين عن الله ، لا يرفضون الإقبال على الدّنيا بكلّ

---

(76) ابن الجوزي ، تلبيس إبليس ، دار الجيل ، بيروت 1988 ، ص 225 .

(77) أنظر : قاسم السّامرّائي ، أربع رسائل في التّصوّف للقشيري ، **مجلّة المجمع العلمي العراقي**، XVII، 1969 ، ص 260 .

(78) ابن الجوزي ، المصدر المذكور ، ص 395 .

(79) نفسه ، ص 465 .

متاعها ، يشتغلون بعلم الظّاهر ويُهملون علم الباطن ، وهو العلم الحقيقي عندهم الذي « يقع في النفوس من ثمرات التعبّد»[80] ، منشغلون بما لا يُقرّبهم بالفعل إلى الله . رُوي عن بعض طلاب الحديث قال : « كنت أنزل رباط الصوفيّة وأطلب الحديث في خفية بحيث لا يعلمون ، فسقطت الدّواة يوما من كُمّي فقال لي بعض الصّوفيّة : استر عورتك»[81] ولا يهمّ ما إذا كانت هذه الأخبار والأقوال صحيحة عندما تنسب إلى هذا الفقيه أو ذاك ، أو إلى هذا المتصوّف أو ذاك ، فهي مثبتة في أهمّ المصادر وتهدف إلى نشر صورة مُعينة حول هذه الفئة أو تلك وهذا هو الذي يهمّنا.

أمّا **الإطار الثّاني** الذي بالإمكان أن نضع فيه قضيّتنا فهو كما ذكرنا إطار المسار الذي عرفه التّصوّف خلال القرون الخمسة الأولى . ولا يمكننا بالطّبع ، في إطار هذا البحث أن نقف على تفاصيل هذا المسار . بل سنكتفي ببعض الملاحظات . وقد نتساءل لماذا قلنا القرون الخمسة الأولى ، في حين أن قضيتنا طرحت في القرن الرّابع : إن ذلك يعود في الواقع إلى أهمّية القرن الخامس في تاريخ التّصوّف . فهو قرن «رسالة» القشيري (ت 465 هـ/1074 م) و«إحياء» الغزالي (450 هـ/1058 م — 505 هـ/1111 م) وهما العملان اللّذان أوجدا نوعا من التّصالح بين التّصوّف وخصومه : تصالح بين التّصوّف وقسم كبير من أهل السّنّة ، ثمّ كان التّصالح بين الفقه والتّصوّف ، وبين علم الكلام كما ضبطه الأشعري والتّصوّف . فمع القشيري في رسالته ، والغزالي في إحيائه انصهر الفقه والكلام والتّصوّف . لكن قبل ذلك سبقت إرهاصات وأحداث كان لها الدّور الكبير في التّهيئة لذلك .

شيئا فشيئا مال بعض الفقهاء وقبلوا عدّة مظاهر اختصّ بها الصّوفيّة كحضور المجالس الخاصّة والحلقات ، والتّأثر بالسّماع أو بمشاهدة ما كان يمرّ على المتصوّفة من أحوال . ويكفي أن نذكّر هنا أنّه بالنّسبة إلى القيروان لنا ما يُؤكّد حضور عدد من الفقهاء مجالس مسجد السّبت الذي اشتهر بإيوائه للصّوفيّة[82] ، وذلك منذ القرن الثّالث على الأقلّ ، وهو ما دفع بأحد الفقهاء المشهورين وهو يحي بن عمر (ت 289 هـ/902

(80) نفسه ، ص 417 .

(81) نفس الإحالة .

(82) أنظر حول مسجد السّبت : البهلي النّيال ، **حقيقة التصوّف الإسلامي** ، تونس 1965 ص 152 .

م) إلى الكتابة نهيًا عن ذلك[83] ، لكن الظّاهرة تواصلت ، وفي القرن الرّابع كان ابن أبي زيد نفسه يحضر هذا المسجد ومجالسه[84] .

في نفس الوقت كان عدد من الصّوفيّة يُؤكّدون من ناحيتهم على التّمسك بالكتاب والسّنّة ، وأنّ اختياراتهم قائمة على هذين الأصلين ، ونحن نلاحظ ذلك بوضوح خاصّة في النّصف الأوّل من القرن الثّالث عند صنف من العلماء اتّبع التّصوّف لكنّه لم يُهمل الفقه ، بل كان من كبار رجالاته أحيانا . ويُعتبر الحارث المحاسبي (ت 243 هـ/857 م) رائد هذا الاتجاه . فقد ذكر السّلمي (ت 412 هـ/1021 م) في «طبقات الصّوفيّة» أنّ المحاسبي كان « من علماء مشائخ القوم (أي الصّوفيّة) بعلوم الظاهر...»[85] ، ثمّ اتّضح هذا الاتّجاه على يد أبي القاسم الجنيد (ت 298 هـ/910 م)[86] . فقد كان الجنيد أحد أئمة الصّوفيّة لكن كان كذلك فقيها ومفتيا ، وهو صاحب القولة المشهورة : « مذهبنا هذا مُقيّد بالكتاب والسّنّة ، فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يُقتدى به في مذهبنا وطريقتنا »[87] وقوله : « الطّرق كلّها مسدودة على الخلق إلاّ من اقتفى أثر الرّسول ﷺ واتّبع سنّته ولزم طريقته ، فإن طرق الخيرات كلّها مفتوحة عليه »[88] . ثم تواصل هذا الاتّجاه واضحا عند عدد من تلاميذ الحارث والجنيد ، كأبي بكر الشّبلي المالكي (334 هـ/946 م) وأبي عمرو الزجّاجي (348/960) .

في نفس الوقت كذلك كانت عدّة أحداث تُقرّب بين الطّائفتين . فقضيّة مثل قضيّة الحلاج لعبت دورًا كبيرا في هذا المجال[89] . فالتطوّرات التي مرّت بها قضيّته ومقتله سنة 309 هـ/922 م أبرزت مواقف متباينة في صفوف الفقهاء وكذلك في صفوف المتصوّفة ، إذ تذكر المصادر أنّ بعض الفقهاء لم يروا قتله[90] ، في حين أنّ بعض

---

(83) محمد الطالبي ، تراجم أغلبيّة ، تونس 1968 ، ص 265 .

(84) أنظر : **H.R. Idris, Bérbérie, p. 694.**

(85) السّلمي ، **طبقات الصّوفيّة** ، تحقيق نورالدين شريبه ، ط. 1 ، القاهرة 1953 ، ص 56 . وأنظر حول المحاسبي : EI1, TIII, «Muhâsibi», p 747 (L. Massignon)

(86) أنظر حول الجنيد : الإحالة رقم 56 .

(87) ابن كثير ، بداية ، XI ، ص 114 .

(88) السّلمي ، المصدر المذكور ، ص 159 ، رقم 14 .

(89) أنظر: EI2, TIII, «al-Halladj», pp 102-106 (L. Massignon-L. Gardet)

(90) نفس البحث ، ص 103 .

المتصوّفة أنكروا عليه أحواله ورفضوا انتماءه إليهم[91] . فبين فريق الفقهاء الذي لا يُغالي في التّعصّب ضد المتصوّفة ، وفريق المتصوفة الذي لا يُغالي في التّصوّف ، الشّقة قريبة وإمكانيّة التّلاقي واردة .

ولئن كان البون شاسعا بين قضيّة الحلاج من ناحية وقضيتنا من ناحية أخرى إذ لا مجال للمقارنة بينهما بأيّ حال من الأحوال ، إلاّ أنّ قضيتنا هذه تدخل ضمن الأحداث التي كانت في انطلاقها مظهرا من مظاهر العداوة بين الفقهاء والمتصوّفة لكنّها كانت كذلك ، وبفضل ما عرفته من تطوّرات ونتائج ، من القضايا التي ساهمت في التّقريب شيئا ما بين وجهة نظر الطّرفين .

إضافة إلى هذا تأخذ القضيّة مكانها في إطار آخر هو إطار النّقاش حول موضوع المعجزات . فقد كان هناك نقاش قائم في هذا الموضوع منذ أن أعلن المعتزلة بصفة عامّة عن آرائهم في القرآن وصدع بعضهم بأفكارهم حول أوجه الإعجاز فيه[92]. فقضيّة الكرامات تُضيف نقطة أخرى إلى هذا الملف : ملف الإعجاز والمعجزات ؛ ذلك أنّ الخلط قد يقع بين الكرامة والمعجزة . بل يرى بعضهم أنّ عُمدة من أنكرها هو التباسها بالمعجزة[93].

ونحن في الواقع لا يمكننا أن نحدّد تاريخيّا متى بدأ النّقاش حول قضيّة الكرامات ، ويبدو من المقبول أن نفترض أنّ الكرامات المنسوبة إلى عديد الصّوفيّة من القدماء هي وليدة الخيال فيما بعد . بل إنّه في حياة بعض المتصوّفة نُسبت لهم أشياء لا علم لهم بها ، فيحكي عن رابعة العدويّة مثلا أنّه قيل لها : « لِمَ لا تأذنين للنّاس يدخلون عليك ؟ قالت : وما أرجو من النّاس ؟ إن أتوني حكوا عنّي ما لم أفعل ... يبلغني أنهم يقولون إنّي أجد الدّارهم تحت مصلاّي ، ويُطبخ لي القدر بغير نار ، ولو رأيت مثل هذا فزعت منه »[94] .

لكن من المؤكّد أنّ النّقاش حول الكرامات كان موجودا على الأقلّ في عصر الحلاج ، أيّ في نهاية القرن الثّالث الهجري . فقد كان النّقاش حادّا على ما يبدو ، حول

---

(91) يقول السّلمي (المصدر المذكور ، ص 307) : «والمشائخ في أمره مختلفون ، ردّه أكثر المشائخ ونفوه وأبوا أن يكون له قدم في التّصوّف» .

(92) أنظر مقال (EI2, T.III, «I'djaz»,p 1044. G.E. Von Grunebaum.

(93) فتوى ابن العبّاس ، الونشريسي ، المصدر المذكور ، ص 389 .

(94) ابن الجوزي ، المصدر المذكور ، 482 .

كرامات الحلاج ، وتفنّن الكثيرون في تبيين أنّها حيل وتمثيليات كان يُهيىء لها ويتعاون مع غيره في إنجازها[95] . لكنّ هذا لا يهمّنا بالطّبع بقدر ما يهمّنا التّأكيد على أنّ أسئلة كثيرة كانت ولا شكّ تُصاحب كلّ ذلك ، كالتّساؤل حول مفهوم الكرامة ؟ وعند من تظهر ؟ وهل يمكن قبولها ؟ فإذا كان لا لماذا ؟ وإن كان نعم لماذا ؟ وما الفرق بينها وبين المعجزة عندئذ ؟ وهل هي اضطراريّة تظهر عند المرء رغما عنه ، أم هي اختياريّة له القدرة على تحقيقها متى شاء ؟ وأسئلة أخرى كثيرة جعلت الحديث في الكرامات مُرتبطا بالحديث في المعجزات والنّبوّة ، وهو موضوع تعرّضت له كلّ المدارس الكلاميّة وتطرّقت إليه مؤلّفاتٌ مختلفة ككتب العقائد والفرق وغيرها .

ما هي المواقف من الكرامات حتى عصر ابن أبي زيد ؟ إنّ البحث في ذلك يستدعي في الواقع أبحاثا معمّقة . لكن يبدو لي في شبه تأكّد تامّ أنّه إلى عصر ابن أبي زيد كان الموقف الوحيد الواضح في رفضه للكرامات هو موقف المعتزلة إلى درجة أن أعداء ابن أبي زيد نفسه اتّهموه باتّباع آرائهم في هذا الموضوع[96]. ويبدو أنّ التّعبير الواضح عن موقف المعتزلة في هذا الشّأن موجود عند أبي علي الجبائي (235 هـ/850 م ـ 303 هـ/16-915 م) . فقد بيّنت الأبحاث أنّه كان يرفضها رفضا مطلقا ويرى أنّها حيل ومخاريق[97] . والجبائي كان معاصرا للحلاّج .

أمّا المواقف السّنّية الرّافضة للكرامات والتي تذكرها مصادرنا عند إثارة هذا الموضوع فتتمثّل أساسا في موقفين لا يُذكر غيرهما في جلّ الحالات[98] . موقف الأستاذ ، والمقصود به هو أبو إسحاق الإسفرائيني (418 هـ/1027) ، وموقف أبي عبد الله الحليمي (338 هـ/950 م ـ 403 هـ/1012 م) ، وكلاهما من رجال الشّافعيّة بالمشرق[99] . غير أنّنا نلاحظ أنّهما متأخران قليلا عن ابن أبي زيد وهو ما يدفعني

---

(95) وضع ابن كثير في ترجمة الحلاج فصلا خاصّا بعنوان : «أشياء من حيل الحلاّج» أنظر : البداية والنهاية ، XI، ص 135-139 .

(96) أنظر فتوى العقباني ، الونشريسي ، المصدر المذكور ، ص 392 .

(97) أنظر مقال : El2, T IV, «Karâma», p 639-641 (L. Gardet).

(98) أنظر شرح السيد السّند على المواقف لعضد الدين الإيجي ، د.ت . ص 578، المقصد التّاسع .

(99) أنظر حول الإسفرائيني مقال : El2, IV, «al-Isfrâ'ini» p 112-113 (par W. Madelung).
وحول الحليمي : السّبكي طبقات الشّافعيّة ، III ، ص 147 .

إلى الاعتقاد بأن موقفهما لم يظهر إلّا نتيجة النّقاش الذي أثاره موقف ابن أبي زيد في صفوف أهل السّنة . كما أنّه لا شيء يمنع من الاعتقاد بأنّه خلال القرن الرّابع ، وربّما كان ذلك بسبب كل ما صاحب قضيّة الحلاّج، أخذت المواقف تتّضح حول الكرامات: المعتزلة ، تبعا لمنهجهم الواضح ، أقرّوا برفضها[100] ـــ وأهل السّنّة كانوا بين بين حتى صدع ابن أبي زيد بعدم الغلوّ فيها وربّما برفضها . فكان موقفه ذلك أوّل موقف سنّي واضح في القضيّة ، لكنّه موقف أثار ردود فعل مختلفة وهو ما جعله يُفضي إلى نتائج ذات أهمّية كبيرة في إعتقادي .

4) **النّتائج** : إن التّذكير بكلّ المُلابسات التي سبقت القضيّة والمواقف التي صاحبتها أو تأخّرت عنها قليلا ، يُبرز في نظري أنّها كانت نقطة تحوّل ومنعرجا هامّا في تاريخ التفكير السّنّي عامّة والمالكي خاصّة . فموقف ابن أبي زيد من الكرامات كان فيما اعتقد الموقف الذي دفع بأهل السّنّة والمالكيّة منهم إلى أن يوضّحوا نهائيا موقفهم منها وبالتّالي من التّصوّف . فكتب الباقلاني بجوازها ، وحدّد شروطها ، وفرّق بينها وبين المعجزة ، وبينها وبين السّحر ومظاهر الشعوذة ، وهو الموقف الذي كان في نفس الوقت على ما يدو لأحد كبار الشافعيّة المعاصرين للباقلاني وهو أبو بكر بن فورك (ت 406 هـ/1015 م) ، ثمّ للجويني بعدهما (ت 478 هـ/1085 م)[101] .

وتقدّم لنا كتابات أهل السّنّة جملة من الأدلّة التي يراد بها تعليل قبول الكرامات[102] . منها أن لا دليل شرعي يقف ضدّها ، ومنها أن القول بها هو اعتراف بالقدرة الإلاهية غير المتناهيّة ، ومنها أنّ القرآن تعرّض لأحداث تؤيّد وقوعها . كما ورد في قصّة مريم ، وأهل الكهف ، وعرش سليمان ،[103] إضافة إلى أنّ الأخبار تُفيد وقوع شيء منها لبعض الصّحابة[104] .

غير أن كل هذه الأدلّة في نظري لا تُمثل سوى مُبرّرات لهذا القبول ، وأعتقد أنه لو أراد أهل السّنّة إيجاد مُبرّرات لموقف رافض للكرامات لوجودها كذلك وفي نفس

(100) أعلاه، الإحالة رقم 97 .

(101) الونشريسي ، المصدر المذكور ، ص 389 حيث الإشارة إلى رأي ابن فورك ؛ وص 391 حيث الإشارة إلى رأي الجويني .

(102) أنظر الونشريسي ، المصدر المذكور، ص 388-393، كذلك الإحالة 98 أعلاه .

(103) أنظر مقال EI2, «Karâma», TIV (L. Gardet), p 640 .

(104) أنظر بعض هذه الأخبار عند ابن خلدون ، **المقدّمة** ، بيروت 1979 ، ص 192 .

المواطن التي استخرجوا منها المبرّرات المذكورة ، وهو ما فعله في الواقع عدد من الذين لا يقلون عن الباقلاني تمسّكا بالسنّة كابن حزم الظاهري (384 هـ/994 م — 456 هـ 1064 م)[105]، وأبي الفرج بن الجوزي الحنبلي (ت 597 هـ/1200 م)[106] .

لذلك أرى أنّ القضيّة تثير موضوعا هو البحث عن الأسباب الحقيقية الكامنة وراء قبول جمهور أهل السنّة والمالكيّة خاصّة منهم للكرامات . وهنا لا نملك سوى أن نُقدّم بعض الافتراضات لأن القضيّة عويصة وتتطلّب البحث المطوّل . غير أني أعتقد في هذا الصدد أنّ الباحث في هذا الموضوع لا يُمكنه ألّا يأخذ بعين الاعتبار عاملين رئيسيين : العامل الأوّل هو تنامي تيّار التّصوّف وانتشاره ، وهي ظاهرة تتطلّب التّفسير بدورها ، ولا شكّ أنّ للظّروف العامّة : الاجتماعيّة والسياسيّة والدّينيّة دخلا كبيرا فيها. أمّا العامل الثّاني فيتمثّل في الصّراع السنّي الشّيعي الذي كان على أشدّه آنذاك ، فما سُمّي بالتّحرّك السنّي المضاد كان يتهيّأ للانطلاق . فالقادر بالله العبّاسي اعتلى الخلافة سنة 381 هـ/992 م وشرع في اتخاذ قرارات فيها استقلالية عن البويهيين ، ومحمود ابن سبكتكين شرع في توسعاته بخراسان سنة 387 هـ/997 م وهي توسعات وضعها تحت شعار السنّة[107] ، وجنّد فقهاء السنّة وعلى رأسهم الباقلاني أقلامهم لمعاضدة هذا التّحرّك ، فوضعوا المؤلّفات المختلفة لمهاجمة الشّيعة والدّفاع عن الأفكار السنّيّة[108] . لذلك قد يكون قبول أهل السنّة والمالكيّة خاصّة للكرامات داخل في إطار رؤية تُريد احتواء تيّار التّصوّف وجعْله إلى جانب السنّة في خضمّ الصّراع القائم ضدّ الشّيعة خاصّة وأنّه تيار يُشيع ميولات شعبيّة لا شكّ فيها ومن صالح أهل السنّة أن يكون التّصوّف إذن معهم لا ضدّهم .

لذلك تغلّب التّيار المُثبت للكرامات والمُحتضن للتّصوّف . وقيل فيما بعد أنّ « كل ما ثبت معجزة في حقّ النّبي ﷺ جاز أن يكون كرامة في حقّ الوليّ »[109] . مع

---

(105) أنظر : ابن حزم ، الفصل ، تصحيح عبد الرحمن خليفة ، ط 1 ، القاهرة 1348 هـ ج V ص 2 وما بعدها .

(106) ابن الجوزي ، المصدر المذكور ، ص 477-487 .

(107) أنظر المقدّمة التي وضعها H. Laoust لكتاب ابن بطّة : J. Laoust, **La Profession de Foi d'Ibn Batta**, Damas 1958 p XCII et Sq.

(108) كتب الباقلاني مثلا : « كشف الأسرار في الرّدّ على الباطنية » و «كتاب في إمامة بني العبّاس» أنظر : عياض ، المصدر المذكور ، ص 602 .

(109) فتوى العقباني ، الونشريسي ، المصدر المذكور ، ص 392-393 .

التأكيد على ناحية أساسيّة وهي وجوب الكتمان فيها وعدم التبجّح بإظهارها وهو شرط أكدّ عليه كبار الصّوفيّة أنفسهم[110] .

ولم تمض بضع سنوات حتى وقع تأويل موقف ابن أبي زيد في اتّجاه التّخفيف فحتى عياض وجد نفسه في موقف المدافع عن ابن أبي زيد والقول بأنّه لم يُنكر الكرامات[111] . بل قيل كذلك أنّ ابن أبي زيد كتب « جزءًا » في إثباتها[112] ، وذكر بعضهم حول موقفه أنّها « نادرة لها أسباب أوْجبها التّناظر الذي يقع بين العلماء »[113] . لكن الأكثر من ذلك هو أنّ ابن أبي زيد نفسه ، أصبح في كتب التراجم المتأخّرة ، صاحب كرامات هو الآخر . فقد ذكر ابن ناجي بعض الخوارق التي تمّت للشيخ في حياته ، وأكدّ ما كان يعتقده هو نفسه في كرامات ابن أبي زيد . فهو يقول مثلا : « ما أتيت قبر الشّيخ أبي محمد ودعوت الله عنده في شيء إلاّ جعل الله من أمري فيه فرجا ومخرجا » . أمّا إذا وصل القيروان وتقاعس عن زيارة قبره فإنّه يكون علي يقين أنّ مكروها ما سيحصل له[114] ./.

من نوادر ابن خروف القرطبي

من نوادره،قوله وقد حبس القاضي محبوبا له: [الوافر]

أَقَاضِي الْمُسْلِمِينَ حَكَمْتَ حُكْمًا غَدَا وَجْهُ الزَّمَانُ لَهُ عَبُوسَا
سَجَنْتَ عَلَى دَرَاهِمَ ذَا جَمَالٍ وَلَمْ تَسْجُنْهُ إِذْ غَصَبَ النُّفُوسَا

وأنشد له أبو بكر بن الصّابوني الإشبيلي مستطرفا: [المجتث]

مِثْلِي يُسَمَّى أَدِيبَا مِثْلِي يُسَمَّى أَرِيبَا
إِذَا وَجَدْتُ كَثِيبَا غَرَسْتُ فِيهِ قَضِيبَا
وَلاَ أُبَالِي خَصِيبَا لَقِيتُهُ أَمْ جَدِيبَا

ابن سعيد : الغصون اليانعة ص 142

(110) أنظر الإحالة أعلاه رقم 103 ، خاصة ص 641 .
(111) عياض ،المصدر المذكور ، ص 475 و676 .
(112) ابن ناجي ، المصدر المذكور ، ص 113 .
(113) عياض ، المصدر المذكور ، ص 495 .
(114) ابن ناجي ، المصدر المذكور ، ص 120 .

معارضات أخرى لابن سهل[1]

بقلم الأستاذ : علي العريبي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ـــ تونس

إنّ الغاية من هذه المقالة هو اطلاع قراء «دراسات أندلسية» على نماذج من معارضات بعض الشعراء لموشحة ابن سهل ومطلعها :

[رمل]

هَلْ دَرَى ظَبْيُ الْحِمَى أَنْ قَدْ حَمَى ... قَلْبَ صَبٍّ حَلَّهُ عَنْ مَكْنَسِ
فَهُوَ فِي حَرٍّ وَخَفْقٍ مِثْلَمَا ... لَعِبَتْ رِيحُ الصَّبَا بِالْقَبَسِ[2]

وهي موشحة « اكتملت فيها كل خصائص الموشحات الأندلسية الأصيلة من حيوية وروح شعبيّة ، وبساطة في التعبير والصور »[3].

وتعتبر هذه الموشحة الأنموذج في هذا الفن : إذ جاراها كثير من الشعراء في القديم والحديث وقد أحصى منها بعض الدارسين أكثر من خمسين موشحة[4] .

---

(1) ابن سهل الإسرائيلي (609/1212 ـــ 646/1248) أنظر محمد قوبعة : أشعار لابن سهل الإسرائيلي لم تنشر حوليات الجامعة التونسية س 1980 ع 19 . وكذلك ديوان ابن سهل ط تونس 1985 ص 474 ـ 477 . ومحمد زكريا عناني : الموشحات الأندلسية (سلسلة عالم المعرفة ع 31) ط. الكويت 1980 ص 158 وما بعدها ، وغير ذلك من المصادر والمراجع التي ذكرها عناني في كتابه المذكور .

(2) أنظر ديوان ابن سهل الإسرائيلي تحقيق محمد قوبعة ص 474-477 .

(3) عناني : الموشحات ... مرجع مذكور ص 160 .

(4) نفس المرجع ص 53 .

ولعل المعارضات التي سنذكرها لم يقع اعتبارها في العدد المذكور ، وهي لشعراء نشروا إنتاجهم في جريدة الحاضرة[5] ، وهم عمر بن أبي بكر ، ومحمد العروسي السهيلي وعمر بن قدور الجزائري .

وسنعرّف بكلّ شاعر ، ونذكر موشحته ونقدّم بعض الملاحظات حول كلّ موشحة .

عمر بن أبي بكر :

ولد عمر بن أبي بكر سنة 1840 م ، وتعلم بجامع الزيتونة ، وتخرّج منه ، ثم عيّن موظّفا بالوزارة الكبرى ، وسافر المرار العديدة للبقاع المقدسة لأداء فريضة الحج ، وتوفّي سنة 1898 م .

نشر قرابة الثلاثين قصيدة في جريدة الحاضرة ، وتخصّص في رثاء العلماء ومدح الأعيان ، أمّا بقيّة أشعاره فتندرج ضمن المعارضات والألغاز والتخميس والتشطير[6] .

وشعره لا يخلو من تصنّع واهتمام زائد بالتاريخ بالحروف أو حساب الجمّل لا في البيت الأخير كما جرت العادة فحسب ، وإنّما في وسط النّص أيضا .

أما ألغازه فتتعلق ببعض وسائل النقل الجديدة أو الإشادة بالصحافة العربيّة في تونس[7] .

وقد نشر معارضتين لموشحة ابن سهل في الجريدة المذكورة ، ويبدو من خلالهما أن الرّجل مطلع على أجزاء الموشحة ومكوناتها من مطلع أو مذهب ، ومن أقفال وأبيات وخرجة ، وهذا المستوى من الاطلاع ضروري لمحاذاة هذه الموشحة خاصة وأن شعراء هذه الفترة يريدون ابراز مقدرتهم اللغوية عن طريق محاكاة بعض الشعراء في قصائدهم وموشحاتهم ، بخلاف بعض الشعراء كأحمد شوقي الذي تعتبر المعارضة عنده قراءة جديدة للتراث[8] .

---

(5) أنظر صاحب هذه المقالة « الحاضرة أول جريدة وطنية في تونس » بحث مرقون — كليّة الآداب بتونس سنة 1984 .

(6) نفس المرجع ص 407 .

(7) أنظر الحاضرة ع 117 بتاريخ 28 أكتوبر 1890 وع 18 بتاريخ 4 نوفمبر 1890 .

(8) محمد الهادي الطرابلسي : خصائص الأسلوب في الشوقيات ص 262 . ط تونس 1981 .

ولابد من الإشارة إلى أنّ المعارضة تقوم في حقيقتها « على الاشتراك في البحر والقافية مع النزعة إلى الاشتراك في الغرض بين القصيدتين »[9].

وهؤلاء الشعراء يقدّمون قصائدهم على أنّها معارضة لهذا الشاعر أو ذاك ، أو يذكرون اسم الشاعر الذي ينسجون على منواله موشحاتهم في ثنايا أعمالهم الأدبيّة أو يبنون معارضتهم مطلعا وأقفالا وأبياتا على غرار موشحة ابن سهل ، وكل هذه الإشارات لا تترك مجالا للشك في أنّ هذه الموشّحة أو تلك هي من باب المعارضات ، وهو ما فعله هؤلاء الشعراء موضوع هذه المقالة وخاصة عمر بن أبي بكر .

فلننظر في موشحتيه كلّ على حدة ، إذ لا بد أن يكون بينهما بعض الفروق ، ولا يمكن أن تكون الواحدة نسخة طبق الأصل للأخرى ، وإذا كانت موشحة ابن سهل[10] معروفة لدى القراء والمهتمّين بالموشحات خاصة ، فإن موشحة ابن أبي بكر غير معروفة ، ولهذا السبب نذكرها بكاملها .

[رمل]

أَبْـــرَزَتْ بَـــدْرًا تَعَالَـــى وَسَمَـــا وَتَجَلَّتْ فِـي الخِمَـارِ الأَقْـدَسِ
فَــكَسَتْ بِالْــحُسْنِ أَرْضًا وَسَمَـا وَاسْتَـوَتْ فَـوْقَ بِسَاطِ السُّنْـدُسِ

* * *

غَــادَةٌ فِـي وَجْنَتَيْهَـا جَنَّتَــانْ وَرْدَةُ الــوَرْدِ وَصَحْـنُ الجُلَّنَــارْ
وَبِطُـرْسِ الصُّدْغِ مِنْهَـا آيَتَــانْ صَاغَـةُ اللَّيْــلِ وَإِشْرَاقُ النَّهَــارْ
وَبِأَعْلَـى صَدْرِهَـا أُعْجُوبَتَـانْ حَبَّـةُ الرُّمَّـانِ فِـي أَرْضِ النُّضَارْ

* * *

دَأْبُهَـا ضَرْبُ رِقَــابِ النُّدَمَـا بِسُيُـوفٍ مِـنْ عُيُـونِ النَّـرْجِسِ
وَمُنَاهَـا فِـي الـوَرَى سَفْكُ الدِّمَـا أَيْنَمَـا حَـلَّتْ وَقَتْـلُ الأَنْـفُسِ

* * *

ثَغْرُهَـا بَيْـنَ شَمُـولٍ وَأَقَــاحْ قَدْ حَكَـى التَّسْنِيمَ فِـي دَارِ النَّعِيمْ
خِلْتُهَـا شَمْسًا بَـدَتْ زَادَ الصَّبَـاحْ تُـذْهِلُ الأَلْبَـابَ بِالوَجْـهِ الوَسِيمْ
أَوْ غَـزَالاً قَـدْ غَـزَا جُنْـدَ المِـلَاحْ بِلِحَـاظٍ أَسْهَمَـتْ قَلْبِـي الكَلِيمْ

* * *

(9) المصدر نفسه ص 240 .

(10) نعتمد ط تونس المذكورة في التعليق الثاني أعلاه .

لَيْتَهَا رَقَّتْ لِحَالِـي عِنْدَمَا   جِئْتُ أَشْكُو فِي هَوَاهَا قَلْبِي
إِنَّ مَنْ كَانَ كَمِثْلِي مُعْدِمَا   يَرْتَضِي صُلْحًا وَلَوْ بِالسُّدْسِ

* * *

أَيُّهَا الْعُذَّالُ كُفُّوا عَذْلَكُمْ   فَسِنَانُ الْحُبِّ لاَقَى مَقْتَلِي
وَابْذُلُوا نُجْوِي سَرِيعًا عَذْلَكُمْ   إِنَّ هَجْرَ الْحُبِّ سَاقَ الْمَقْتَ لِي
وَإِذَا أُخَّرَ مَتُمُونِي طُولَكُمْ   فَأَنَا يَمَّمْتُ أَبْوَابَ عَلِي

* * *

مُنْيَةِ الأَلْبَابِ تَاجِ الْكُرَمَا   وَاحِدِ الدَّهْرِ زَكِيِّ النَّفْسِ
أَسَدِ الْغَابِ وَمُرْدِي الْغُرَمَا   يَالَهُ مِنْ ضَيْغَمٍ مُفْتَرِسِ

* * *

مَلِكٌ قَدْ حَارَتِ الأَفْكَارُ فِي   وَصْفِهِ الْمَرْفُوعِ بِالْفِعْلِ الْجَمِيلْ
كُلُّ ضَمْآنٍ لَدَيْهِ يَشْتَفِي   مِنْ فُنُونٍ جَادَهَا الْبَاعُ الطَّوِيلْ
أَعْجَزَ الْكُلَّ بِخُلْقٍ لاَ تَفِي   بِسَنَاهَا الْخَلْقُ جِيلاً بَعْدَ جِيلْ

* * *

فَاسْأَلِ الدُّرَّ الَّذِي قَدْ نُظِمَا   وَتَزَيَّنْ بِالْبَدِيعِ الأَنْفَسِ
وَاسْأَلِ السِّرَّ الَّذِي قَدْ كُتِمَا   فِي بُطُونِ الْكُتْبِ وَافْهَمْ تَرْأَسِ

* * *

طَوَّقَ الْخَضْرَاءَ عِقْدًا مِنْ وَقَارْ   حُسْنُهُ الدُّرِّيُّ بَادِي الاِبْتِسَامْ
وَسَقَى أَحْشَاءَهَا كَأْسَ الْعُقَارْ   طَعْمُهُ الْمَعْسُولُ بَرْدًا وَسَلاَمْ
وَحَبَا أَبْنَاءَهَا تَاجَ الْفَخَارْ   فَغَدَتْ كَالْبَدْرِ وَافَاهُ التَّمَامْ

* * *

صَانَهُ الرَّحْمَانُ مَا قَدْ خَتَمَا   شَهْرَ صَوْمٍ بِقَبُولٍ مُؤْنِسِ
فَتَلاَهُ الْعِيدُ يَشْدُو مُعْلِمَا   بِهَنَاءٍ يَزْدَرِي بِالْخُنَّسِ (11)

فهذه الموشحة تتركب من ستة أقفال باعتبار المطلع والخرجة ، ومن خمسة أبيات ، فهي من الموشحات التامة .

---

(11) الحاضرة ع 95 بتاريخ 27 ماي 1890

والقفل كما عرّفه ابن سناء الملك « أجزاء مؤلّفة يلزم أن يكون كل قفل منها متّفقا مع بقيتها في وزنها وقوافيها وعدد أجزائها»[12] .

وعرّف ابن سناء الملك البيت بأنّه : « أجزاء مؤلفة مفردة أو مركبة يلزم في كلّ بيت منها أن يكون متّفقا مع بقيّة أبيات الموشّح في وزنها وعدد أجزائها لا في قوافيها ، بل يحسن أن تكون قوافي كل بيت منها مخالفة لقوافي البيت الآخر »[13] .

وقد سار ابن أبي بكر على هذا المنوال فأنهى موشحته بخرجة وهي « عبارة عن القفل الأخير من الموشح »[14] ولئن كان ابن سناء الملك ، وهو المقنن للموشحات يرى أن الخرجة تكون حجاجية سخيفة ومن ألفاظ العامة ، فإنّ ابن أبي بكر جاء بها عربيّة ، لأن صاحب دار الطراز يرى أن تكون عربية فصيحة « إنْ كان موشّح مدح وذُكر الممدوح في الخرجة »[15] ولكن ابن أبي بكر لم يذكره تصريحا .

نلاحظ من النّاحية الشكلية تقاربا في البناء المعماري للموشّحتين ، فإذا تجاوزنا مستوى الأغراض وجدنا موشحة ابن أبي بكر تحتوي على الغزل والوصف والمديح ، وليس المدح بغريب على فن الموشّحات فقد كانت « في أوّل الأمر وقفا على الغناء فكانت تعالج موضوعات الغزل والخمريّات ووصف الطبيعة ، وما لبثت أن صارت وسيلة للتكسّب (...) وكانت موشّحات المدح في كثير من الأحوال تبدأ بداية غنائية تتضمن الغزل أو وصف الخمر أو ما أشبه ذلك من الأغراض ثم تنتقل إلى المدح »[16].

ولئن كانت موشحة ابن سهل غزليّة فيها وصف للمحبوبة وتأثير جمالها في نفس المحبوب وبثّ المشاعر الوجدانيّة بصفة عامّة ، فإن ابن أبي بكر قد تغنّى بجمال المحبوبة فبدأ بوصف محاسنها ، وتأثير هذه المحاسن في نفسه ، ثم استعطف المحبوبة حتى ترقّ لحاله وأخيرا الردّ على العذال واللاّئمين .

---

(12) دار الطراز ص 25 تحقيق جودت الركابي ط دمشق 1949/1368 .

(13) نفس المصدر ص 25-26

(14) نفس المصدر ص 30

(15) المصدر السابق ص 31 .

(16) مصطفى عوض الكريم : الموشحات والأزجال ص 18 . ط مصر 1965.

وعندما ينتهي من هذه المرحلة الغزليّة ينتقل إلى مدح علي باي[17] ، ويبعثه بعيد الفطر ، ومدحه لا يخرج عن المعاني التقليدية من كرم وحسن أخلاق وشجاعة ، إلّا أنّه أشار إلى بعض المعاني الجديدة كحب الوطن ورغبة الباي في رفع شأن وطنه وإبراز منزلته .

وقد بدت المرحلة الأولى من هذه الموشّحة متينة النسج محكمة التّركيب ، مع أن هذا الغزل كباقي الموشّحات « لا يعكس لنا صدقا عاطفيًا ولا تحس فيه بلوعة المشاعر وعمق الأحاسيس »[18] .

بيد أن هذه الموشّحة لا تخلو من طرافة خاصة في قسمها الأوّل كمّا أنّ صاحبها قد حاكى إلى حد بعيد موشحة ابن سهل ، وهما يتفقان في الغزل ويفترقان في المدح ، وقد رأينا أنّه يجوز لدى المنظّرين لهذا الفن أن تكون الموشحة مدحيّة ، وفي قسم الغزل نلاحظ الاتفاق في كثير من المعاني كوصف الشعر والوجه والخدين والعينين ، ولكن ابن أبي بكر تفرّد بوصف النهدين أو الأعجوبتين ، غير أن ابن سهل أبرز حرقته وتأثير المحبوبة في نفسه ولوعته أكثر من ابن أبي بكر . وتتردّد في موشحته ألفاظ ابن سهل كالبدر والوجنة والورد والثغر والعيون واللحاظ ، وحين يقول ابن سهل :

[رمل]

أَيُّهَـــا الآخِــذُ قَلْبِـــي مَغْنَمـــا   اجْعَـــلِ الـــوَصْلَ مَكَـــانَ الخُـــمُسِ

يأتي ابن أبي بكر بهذا البيت :   [رمل]

إِنَّ مَـــنْ كَـــانَ كَمِثْلِـــي مُعْدِمَـــا   يَـــرْتَضِي صُلْحَـــا وَلَـــوْ بِـــالسُّدُسِ

يبدو أن الشّاعر التّونسي قد جارى ابن سهل في موشّحته شكلا ، أمّا المضمون فقد حاذاه وإن إلى حدّ ، وإذا سايرنا دارسي الموشّحات قلنا إن ابن أبي بكر قد عاد بالموشحة إلى عهد الانحلال والضعف ، وهو توجه الوشّاحين إلى المدح والتّكسب بأشعارهم .

---

(17) تولى العرش الحسيني من سنة 1882 إلى سنة 1902 . أنظر محمد الصالح مزالي : الوراثة على العرش الحسيني ص 38–39 ط تونس 1969 .

(18) عناني : الموشحات ... ص 51 .

ويعود ابن أبي بكر إلى معارضة ابن سهل مرّة ثانية محافظا على أجزاء الموشّحة ومكوّناتها كما رأينا في الموشحة الأولى دون أن يعود إلى المدح لكنّه يدخل عنصرا جديدا في الخرجة وهو التأريخ بالحروف :

وهذا نص الموّشحة :

[رمل]

رَاحُهُ الرَّاحُ فَمَا حَلَّ فَمَا — أَوْهَمَنِي إِلَّا ازْدَرَى بِالْأَكْؤُسِ
كَيْفَ لَا وَالْبَدْرُ فِي جَوِّ السَّمَا — مِنْهُ قَدْ رَامَ نُحُورَ الْخُنَّسِ

* * *

قَدْ رَوَيْنَا النَّظْمَ عَنْ تِلْكَ الدُّرَرْ — وَحَوَيْنَا النَّثْرَ مِنْ تِلْكَ الْبَنَانْ
وَأَجَلْنَا الْفِكْرَ فِي ذَاكَ الْحَوَرْ — فَوَجَدْنَا جُنْدَهُ الْحُورَ الْحِسَانْ
أَعْجَزَتْ أَوْصَافُهُ نَوْعَ الْبَشَرْ — مُذْ تَجَلَّى يَنْثَنِي كَالْخَيْزُرَانْ

* * *

لَيْتَنِي عَبْدٌ أَرَى حَوْلَ الْحِمَى — كَيْ أُنَادِي عَبْدَنَا لَا تَيْأَسِ
إِنَّ مَنْ أَمَّ الْجَنَابَ اللَّا كَرُمَا — بَاتَ فِي ظِلٍّ ظَلِيلٍ مُؤْنِسِ

* * *

خَلِّ لَوْمَ اللَّوْمِ صَاحِي وَالْمُجُونْ — وَتَخَلَّقْ بِخِلَالِ النُّبَلَا
أَوَّلُ الْحُبِّ جَوًى ثُمَّ جُنُونْ — ثُمَّ هُلْكٌ ثُمَّ فَتْكٌ وَبَلَا
وَاعْتَبِرْ نَجْوَى فَتًى يَحْوِي الشُّجُونْ — مُثْبِتًا إِنْ كَانَ مَطْعُونًا بِلَا

* * *

وَارْضَ بِالْمَقْدُورِ فِينَا كَيْفَ مَا — تَحْظَى يَا صَاحِي بِأَرْضِي مَلْبَسِ (19)
فَازَ بِالْوَصْلِ امْرُؤٌ قَدْ كَفَّ مَا — حَاوَلَتْهُ النَّفْسُ مِنْ حَالِ مُسِي

* * *

رَشَأٌ هَدَّ الْقُوَى مِنَّا بِقَدْ — يَنْثَنِي كَالْغُصْنِ أَغْرَاهُ الصَّبَا
مَا تَجَلَّى لِلْحِجَا إِلَّا وَقَدْ — صَارَ مِنْهُ الصَّبُّ جَهْرًا وَصِبَا
أَوْ تَصَدَّى لِلْحَشَا أَلْ وَقَدْ — بِصَقِيلٍ مِنْ جُفُونٍ وَصَبَا

* * *

(19) هكذا في الأصل ، وهو غامض المعنى ومختل الوزن .

طَالَمَا فِي ذَلِّهِ قَدْ ظَلَمَا ... وَرَمَى الْقَلْبَ بِسَهْمِ الْمُبْسِرِ
وَبِمَعْسُولِ الرُّضَابِ انْتَقَمَا ... وَتَعَالَى بِشَهِيِّ اللَّعَسِ

* * *

أَجْمَعَ الْقَوْمُ قَدِيمًا وَالْحَدِيثْ ... إِذْ تَلَوْا فِينَا وَمَا تُغْنِي النُّذُرْ
أَنْ مَنْ لَمْ يَغْتَنِم عَذْبَ الْحَدِيثْ ... عَنْهُ أَضْحَى فِي ضَلَالٍ وَسَعَرْ
قُلْتُ كُفُّوا إِنَّمَا الْأَمْرُ الْحَثِيثْ ... كُلُّ شَيْءٍ بِقَضَاءٍ وَقَدَرْ

* * *

مَنْ تَغَنَّى بِالْهَوَى مَا كَتَمَا ... وَاقْتَنَى مَقْتًا أَلِيمَ الْقَبَسِ
فَهُوَ يَهْذِي فِي هَوَاهُ مِثْلَ مَا ... زُكِّيَ الْبِرُّ بِنَزْعِ الْعَلَسِ

* * *

سَلْ بَنَاتِ اللَّيْلِ هَلْ زَارَ الْوَسَنْ ... مُقْلَتَيْ مُكْتَئِبٍ مُرْخِي الْجَنَاحْ
كَيْفَ وَالْمَحْبُوبُ قَدْ أَمْضَى وَسَنْ ... لَيْسَ فِي قَتْلِ الْمُحِبِّينَ جُنَاحْ
لَوْ رَأَتْ مَا حَلَّ بِي أُمُّ الْحَسَنْ ... لَا عْتَلَتْ كُلُّ النَّوَاحِي بِالنُّوَاحْ

* * *

إِنَّ لِلرَّحْمَانِ فِينَا حِكَمَا ... أُخْفِيَتْ عَنْ كُلِّ حَبْرٍ كَيِّسِ
هَا أَنَا أَرْجُوهُ إِذَا أَرَّخْتُ مَا ... فَأْلَ الْحُسْنِ بِمِسْكٍ أَنْفَسِ[20]

41 — 86 — 389 — 362 — 431

1309

لما كان مرجع ابن أبي بكر هو موشحة ابن سهل فقد اقتطف الكثير من الكلمات المفاتيح كالصبا والبدر والجوى والمقلة والقبس والحمى والوصل والحشا وشهي اللعس .

ويتقارب الموشحان من حيث المعاني وإن إلى حد إذ الجامع بينهما هو الغزل والتغني بجمال المحبوبة والتشوق إلى الوصال ، وفي حين كان ابن سهل إباحيا فإن ابن أبي بكر يبدو عذريا محتاطا من الوقوع في الإثم .

وتظهر المسحة الدينية في القفل الثاني (لبثني عبد ..) والبيت الرّابع (أجمع القوم ...) وكذلك الخرجة .

(20) الحاضرة ع 188 بتاريخ 15 مارس 1892 .

وتبدو محبوبة ابن سهل متمنّعة والشاعر متحرّقا إلى وصالها ، وقد حاول أن يصوّر إمرأة متميّزة ، وليست مطلق إمرأة كما تبدو في نظم ابن أبي بكر .

وليس في هذه الموشحة ما يدل على التطور أو محاولة اللحاق بابن سهل من حيث النسج ، وخلق صور شعريّة تكون وليدة التناغم بين الألفاظ الموحية والتراكيب السياقيّة ، والتوازن بين هذين الجانبين ليس من السهل بلوغه في فن الموشحات التي تخضع للتنميق والتوشيح والإكثار من المحسنات البديعية والبلاغية ولا يتأتى ذلك إلا لمن أوتي براعة فنيّة وشاعريّة حقًا كابن سهل وابن الخطيب والأعمى التطيلي .

ويظهر من خلال موشحتي ابن أبي بكر النفس الديني ، ولا يستغرب ذلك منه لأنّه رجل متصوّف عاش في عهد يتنافس فيه أصحاب الطرق في جمع أكثر ما يمكن من الأنصار والمحبين .

وقد اقتبس من آيات القرآن الشيء الكثير في موشحتيه ، كما ضمنهما محفوظاته من الشعر العربي القديم ، مما يجعل هاتين الموشحتين إبرازا لمقدرة الشاعر في النظم والإنشاء أكثر منهما تمرّسا بالفن الشعري ، على أن بناء الموشحة ومكوناتها قد توفرت في الموشحتين معا .

محمد العروسي السهيلي :

أمّا الشاعر الثّاني فهو محمد العروسي السهيلي الذي لا نعرف شيئا عنه سوى أنّه من خريجي جامع الزيتونة ، وقد عرف في جريدة الحاضرة بقصائده المدحية في الباي وغيره .

وموشحته التي نذكرها هنا بها شيخ الإسلام محمود ابن الخوجة[21] بعد شفائه من مرض ألمّ به ، وقد قدمته الحاضرة على أنّه «موشح ظريف». وهو وإن لم يشر إلى معارضته لموشحة ابن سهل في التقديم فإنّ الشاعر ذكر اسمه في البيت الأخير ، وكانت الخرجة هي مطلع موشحة ابن سهل كما أنّه ذكر اسم الممدوح أو صاحب التهنئة ، ونصّ هذه الموشّحة :

أَنْعَمَتْ بِالوَصْلِ نَعْمَ عِنْدَمَا ... أَيِسَتْ مِنِّي وَفَاءَ الكَيِّسِ
وَسَقَتْ مَجْنُونَهَا بَعْدَ الظَّمَا ... مِنْ مُدَامِ الثَّغْرِ أَشْهَى أَكْؤُسِ

(21) توفي سنة 1911 أنظر ترجمته في جريدة الحاضرة ع 1089 بتاريخ 17 جانفي 1911 .

جَدَّدَتْ لِي عَهْدَ أُنْسٍ قَدْ سَلَفْ   بَيْنَنَا فِي طِيبِ عَيْشٍ وَسُرُورْ
حَيْثُ لاَ وَاشٍ وَلاَ طَرْفٌ طَرَفْ   وَعُيُونُ الدَّهْرِ عَنَّا فِي فُتُورْ
نَقْطِفُ اللَّذَّاتِ مِنْ غَيْرِ كَلَفْ   وَالمُنَى يَهْوِي لَنَا حَيْثُ نَدُورْ

فِي رِيَاضٍ حَبَسَتْ عَنْهَا السَّمَا
حُلَلاً مَرْقُومَةً مِنْ سُنْدُسِ
وَغَدَا الغُصْنُ عَلَيْهَا قَيِّمَا
تَحْتَ إِشْرَافِ عُيُونِ النَّرْجِسِ

كَتَبَ الطَّلُّ بِتَلْقِينِ النَّسِيمْ   مَا حَكَاهُ الرَّعْدُ مِنْ تِلْكَ النُّعُوتْ
زَايِدًا مَا نَصُّهُ هَذَا الرَّقِيمْ   حَكَمَ النُّعْمَانُ فِيهِ بِالثُّبُوتْ
فَطَوَى مَنْشُورَهُ الغُصْنُ القَوِيمْ   وَغَدَا بَيْنَ رُكُوعٍ وَقُنُوتْ

وَسَرَتْ فِيهِ الحَيَاةُ مِثْلَمَا
قَدْ سَرَى البُرْءُ بِجِسْمِ الأَقْدَسِ
ذِي الثَّنَا مَحْمُودِنَا الحَامِي الحِمَا
مَرْجِعِ الفَتْوَى إِمَامِ المَجْلِسِ

شَيْخِ الإِسْلاَمِ وَحِيدِ عَصْرِهِ   غُنْيِ جَمْعِ الجَمْعِ وَالعِقْدِ الفَرِيدْ
حَافِظِ المَذْهَبِ مُبْدِي سِرِّهُ   كَنْزِهِ الجَامِعِ وَالبَحْرِ المَدِيدْ
لاَ يُؤَدِّي مَدْحَهُ فِي نَثْرِهِ   نَاثِرٌ أَوْ شَاعِرٌ حَبْرٌ مُجِيدْ

فَبِهِ اللهُ عَلَيْنَا أَنْعَمَا
وَكَسَانَا مِنْهُ أَبْهَى مَلْبَسِ
فَهْوَ غَيْثٌ مِنْ سَمَا العِلْمِ هَمَى
طَلُّهُ يُحْيِي مَوَاتَ الأَنْفُسِ

هَا كَهَا يَا عُمْدَةَ العَصْرِ الأَجَلْ   غَادَةً أَمْثَالُكَ فِي ضِيقِ المَجَالْ
نَاظَرَتْ بِكْرِي سُهَيْلٍ فِي المَثَلْ   وَثَنَاكُمْ زَادَهَا أَبْهَى جَمَالْ
لاَ يُجَارِي جِدَّهَا مَنْ قَدْ هَزَلْ   وَكَوَى أَحْشَاءَهُ الشَّوْقُ فَقَالْ

هَلْ دَرَى ضَبْيُ الحِمَى أَنْ قَدْ حَمَى
قَلْبَ صَبٍّ حَلَّهُ عَنْ مَكْنَسِ
فَهْوَ فِي حَرٍّ وَخَفْقٍ مِثْلَمَا
لَعِبَتْ رِيحُ الصَّبَا بِالقَبَسِ[22]

---

(22) الحاضرة ع 877 بتاريخ 23 جانفي 1906 .

فقد جمعت عناصر الموشحة ومكوناتها السابقة الذكر ، واشتمل آخر بيت على فعل قال .

وتتكون الموشّحة من قسمين كبيرين هما الغزل والتهنئة أو المدح .

ويتضح من القسم الغزلي أن الشاعر ليس متحرقا للمحبوبة ولم يتغن بجمالها ، وإنّما هو يأسف على مرور الذكريات التي قضاها معها لأنّها حققت له الوصال في مناسبتين ، ومنطلق هذا القسم هو الفعل الماضي أنعمت ، وقد تكررت صيغ الماضي ، وإن ورد المضارع أو الحال فالمقصود منه استحضار الماضي والتلذذ به .

واستعرض الألفاظ الخاصة بهذا الغرض مثل الوصل والأنس والوفاء والسقي والمجنون والظمأ والمدام والثغر والكؤوس وطيب العيش والسرور والواشي وعيون الدهر وقطف اللذات والرياض والسماء والغصن والنرجس .

وهذه القائمة من الألفاظ كافية لتعرفنا إلى غرض النسيب في هذه الموشحة ومن خلالها يشاهد القارىء هذا التمازج بين الطبيعة الضاحكة واجتناء اللذات بين الحبيبين في غبطة وسرور .

ولئن خلت هذه الموشحة من التغني بجمال المحبوبة أو تهنمها لتحقيق رغبة العاشق فإنّها قد توجهت إلى الذكرى ، وفي الذكرى حرقة على الزمن الماضي أو اللحظات الهاربة ، وأغلب الشعر الغزلي العادي يقوم على الذكرى والتذكّر إذ لا يخلو هو أيضا من بكاء ونحيب على ما فات ولا يرجع ، وهو يعود على لسان الشاعر ، ولكن بحال شعرية يمتزج فيها الأسى بالحزن ، ويتعانق فيها الماضي العذب بالحاضر المر أما لفراق أو شيخوخة .

أما القسم المدحي أو التهنئة وهو الغرض الأساس من هذه الموشحة ، فلا يخرج عما اعتدناه من أن الممدوح وحيد عصره في العلم أو في السياسة أو في الحرب وغيرها ، بيد أن شيخ الإسلام هنا قد حافظ على المذهب ، ويعني به المذهب الفقهي وهو متبحر فيه واع لأسراره ومعانيه وهو كذلك مرجع الفتوى ووجوده نعمة من الله وعلمه كالغيث يحيي موات الأنفس ويخرجها من الظلمات إلى النور .

ثم أبرز عجزه وعجز غيره عن الإحاطة بخصال الممدوح والتعرف إلى شمائله ووصف موشحته بالغادة الحسناء التي سيهبها شيخ الإسلام ، ثم ذكر مرجعه أو محاوره في تنضيدهذه الغادة وهو ابن سهل ، وبيّن على لسانه شدة شوقه وسروره بشفاء شيخ الإسلام وحنينه إليه .

عمر بن قدّور الجزائري :

والمعارض الثالث لابن سهل هو عمر بن قدور الجزائري (1886–1930) أحد المصلحين الأصوليين بالجزائر ، ومؤسس جريدتي الفاروق والصدّيق ، درس بالزيتونة وهاجرِ إلى مصر حيث انضمّ إلى أسرة اللواء المصريّة التي أسسها الزعيم المصري مصطفى كامل ، كان يواظب على مراسلة الصحف العربيّة بتونس مثل «التقدّم» و«المشير» و«الحاضرة»[23] .

والذي يهمنا هو موشحته التي نشرتها الحاضرة تحت عنوان «موشح» وهو يختلف عن الموشحات السابقة من حيث موضوعه فليس هو بغزل أو مدح ، وإنّما هو موشح نهضوي أو وطني قابل فيه بين حال المسلمين وحال أوروبا أو بين الضعف والوهن وبين القوة والازدهار ، ثم قابل بين ماضي المسلمين وحاضرهم،وحمّل العلماء مسؤولية هذا الزمن العربي الرديء ، ونصه :

[رمل]

كَيْفَ نَبْقَى فِي ظَلاَمٍ بَعْدَمَا — أَشْرَقَ النُّورُ بِجَوِّ المَجْلِسِ
لاَ تَقُولُ الخُبْرَ فِيمَا قَدْ سَمَا — عَنْ حَضِيضِ الذُّلِّ مِنْ ذِي قَبَسِ

* * *

ذَهَبَ الوَقْتُ مَتَى تَجْنِي المُنَى — هَلْ أَبَادَ اليَأْسُ جَيْشَ الأَمَلِ
قَدْ طَغَى الضَّيْمُ عَلَيْنَا وَالْمُنَى — حِينَمَا حُمْنَا حَوَالِي الوَحَلِ
وَارْتَقَى الغَيْرُ عَلَيْنَا بِهَنَا — وَاعْتَلَى عَرْشَ العُلَى بِالعَمَلِ

* * *

فِي زَمَانِ المَجْدِ قَالَ الحُكَمَا — جَامِدُ العَقْلِ خَسِيسُ المَغْرِسِ
يَسْتَوِي المَوْتُ وَالمحقُ كَمَا — إِنَّ ذِي الجِدِّ بِمَجْدٍ يَكْتَسِي
مَا لِقَوْمِي جُلُّهُمْ يَرْجُو النَّجَاحْ — بَعْدَمَا ذَاقُوا طَعَامَ التَّلَفِ
قَوْلُهُمْ طَالَ العَنَا أَيْنَ الصَّبَاحْ — ثُمَّ لاَ يَسْعَوْنَ سَعْيَ الشَّرَفِ
بَيْنَهُمْ قَوْمٌ يُضَاهُونَ القُرَاحْ — يَطْلُبُونَ العَيْشَ عَيْشَ التَّرَفِ

* * *

---

(23) أنظر محمد ناصر : المقالة الصحفية الجزائرية ج 1 ص 80 و ج 2 ص 221 .

اجْتَنَوْا حَتْمًا وَلَوْ حَابَ الحِمَى   رَوْنَقَ الدُّنْيَا وَثَوْبَ السُّنْدُسِ
ضَحِكَ الدَّهْرُ لَهُمْ وابْتَسَمَا   حِينَمَا ذَاقُوا دِهَاقَ الأَكْؤُسِ

* * *

شَارَكُوا الأُنْثَى بِتَرْصِيعِ اللِّبَاسْ   فِي جَمَالِ القَدِّ حَتَّى فِي كَلاَمْ
قَلَّدُوا الغَرْبَ بِقَمْرٍ وَاخْتِلاَسْ   يَلْفِظُونَ القَوْلَ لَغْوًا لاَ سَلاَمْ
يَقْطَعُونَ الوَقْتَ نَهْبًا فِي نُعَاسْ   وَاغْتِيَابٍ بَيْنَمَا هُمْ فِي ظَلاَمْ

* * *

يَصْرُخُ المَرْءُ بِفَضْلِ المُنْتَمَى   ثُمَّ فِي الفِعْلِ يُرَى كَالأَخْرَسِ
إِنْ ذَكَرْنَا رِفْعَةَ الأَصْلِ فَمَا   نَبْتَغِي غَيْرَ الهُدَى مِنْ قَبَسِ

* * *

هَلْ دَرَى القَوْمُ بِحَقٍّ أَنَّهُمْ   مِنْ أُصُولِ المَجْدِ فَرْعٌ قُطِعَا
كَانَ بِالإِسْلاَمِ قَوْمٌ قَبْلَهُمْ   نُورُهُمْ يَسْعَى فَكَانَ الأَسْطَعَا
أَمْرُهُمْ شُورَى وَعَدْلٌ بَيْنَهُمْ   حُكْمُهُمْ سَاسَ الوَرَى فَارْتَفَعَا
كَمْ بِلاَدٍ مَدَّنُوا فَارْتَسَمَا   رَسْمُهُمْ بِالغَرْبِ فِي الأَنْدَلُسِ
وَاقْتَنَوا المَجْدَ الرَّفِيعَ الأَعْظَمَا   وَارْتَقَوا التَّخْتَ بِرَفْعِ الأَرْؤُسِ

* * *

مُلْكُهُمْ بِالأَرْضِ حَازَ الرَّوْنَقَا   مِنْ تُخُومِ «الفَنْجِ» حَتَّى نَهْرِ «ثَاخْ»
وَالتَّقَى الدِّينُ بِفَرْعَيِ التُّقَى   يَجْعَلُ الكَعْبَةَ لِلْمُلْكَيْنِ ثَاخْ
يُكْرِمُ الخَلْقَ عَلَيْهِمْ مُشْفِقًا   يَرْحَمُ النَّاسَ سَوَاءً بِالعِلاَجْ

* * *

طَابَ عَيْشُ القَوْمِ رَغْدًا عِنْدَمَا   حَصَّنُوا الأَوْطَانَ مِنْ مُفْتَرِسِ
فَاكْتَفَى مَنْ بَعْدَهُمْ فَانْتَقَمَا   رَبُّ هَذَا الكَوْنِ بِالمُخْتَلِسِ

* * *

أَدْبَرَ العِلْمُ بِذَا عَنَّا وَغَارْ   وَابْتُلِينَا بِسُقُوطٍ وَانْقِرَاضْ
سَيِّئَاتُ الجَهْلِ ثَارَتْ بِشَرَارْ   فَاحْتَمَلْنَا بِخُضُوعٍ وَتَرَاضْ
لاَ تُحِسُّ النَّفْسُ فِي الغُبْنِ بِعَارْ   لاَ تُبَالِي بِاحْتِجَاجٍ وَاعْتِرَاضْ

* * *

أَسِفَ الحُرُّ فَذَاقَ العَلْقَمَا … غَابَ نَهْجُ الحَقِّ عَنْ مُلْتَمِسِ
مَلَّ مَنْ صَارَ يُعِدُّ المرْهَمَا … أَوْ يَرَى النَّهْضَةَ مِنْ مُنْدَرِسِ

* * *

عَظُمَ الخَطْبُ لِذَا حَقَّ البُكَا … لَوْ عَلِمْنَا الحَقَّ عِلْمَ المُسْتَفِيدْ
صَاحَ دِينُ اللهِ مِنَّا وَاشْتَكَى … وَاشْتَكَيْنَا نَحْنُ فِي آنٍ فَرِيدْ
صَارَ فِي الغَبْنِ كَمَا اللهُ حَكَى … يَسْخَرُ النَّاسُ بِوَعْدٍ وَوَعِيدْ

* * *

مِنْ جِنَايَاتِ الرِّجَالِ العُلَمَا … أَصْبَحَ الدِّينُ عَدُوَّ الأَنْفُسِ
إِنْ رَآهُ الخَصْمُ نَادَى حَسْبَمَا … قُلْتُمُ الدِّينُ ضَعِيفٌ وَمُسِيءْ

* * *

افْتَكِرْ فِي طَبْخَةِ الدِّينِ تَرَ … زَيْغَ أَهْلِ العِلْمِ كَانَ السَّبَبَا
كَمْ حَلَالٍ حَرَّمُوا كَمْ مِنْ حَرَا … مٍ حَلَّلُوا حِينَ نَالُوا الذَّهَبَا
مِنْ ضَمِيرِ القَوْمِ زَيْغٌ يُشْتَرَى … هَلْ ضَمِيرُ الوَغْدِ عَنْهُمْ ذَهَبَا

* * *

لاَ يَضِيعُ الدِّينُ إِلاَّ حِينَمَا … يَظْهَرُ الكَيْدُ لَهُ مِنْ حَارِسِ
خَابَ مَنْ نَالَ بِكَيْدِ الدِّينِ مَا … يَشْتَهِي مِنْ مَأْكَلٍ أَوْ مَلْبَسِ

* * *

هَكَذَا سَادَ العَنَا وَانْتَقَضَتْ … سُنَنُ الحَقِّ لِسُوءِ المَظْهَرِ
أُمَّةُ الإِسْلَامِ عَنْهَا انْسَلَخَتْ … رُوحُ مَجْدٍ بِمَسَاعِي المُنْكَرِ
وَانْخَسَفَتْ شُورَى إِلَى أَنْ ظَهَرَتْ … مِنْ «نِيَازِي» وَانْجَلَتْ «بِالأَنْوَرِ»(24)

* * *

لَيْتَ شِعْرِي (وَإِمَامُ) القَوْمِ مَا … دَلَّ بِهِ التَّخْتُ بِوَسْطِ المَجْلِسِ
هَلْ يَعُودُ العِلْمُ وَالمَجْدُ كَمَا … عَادَتِ الشُّورَى لأَصْلِ المَغْرِسِ(25)

---

(24) نيازي وأنور من ضبّاط الجيش المنتمين لحزب تركيا الفتاة .

(25) الحاضرة ع 1036 بتاريخ 7 سبتمبر 1909 .

وهي متكونة من عشرة أقفال وتسعة أبيات ، فهي أطول من الموشحات السابقة، وتعتبر موشحة عمر بن قدور الجزائري من أوليات الموشحات ذات الصبغة الوطنية ، ورغم التنميق والتوشيح الذي كان لابدّ منه في مثل هذه الأعمال الأدبيّة فإنّه قد رسم بدقة واقع العرب والمسلمين ، وما هم عليه من خمول ويأس وجمود العقل ، ويرجع سبب تأخر المسلمين وجمودهم إلى علمائهم :

ويبدو أنّه كباقي كتاب عصره وشعرائه تفاءل خيرا بثورة تركيا الفتاة ، ولكن تبين لهم أن الذي حصل في تركيا كان لفائدة القومية التركية وبداية النهاية في علاقة الأتراك بالعرب والمسلمين .

ومهما يكن من أمر فإن توظيف الموشحات في أدبيات النهضة العربيّة الحديثة أمر حديد في الشعر العربي ./.

بين المتنبّي والرّمادي القرطبي

يقول شاعر الأندلس الرّمادي (1) : [الكامل]

مَنْ حاكِمٌ بيني وبينَ عَذُولي	الشَّجْوُ شَجْوِي والعَوِيلُ عَوِيلي
في أيِّ جارِحةٍ أصُونُ مُعَذِّبي	سَلِمَتْ مِنَ التَّعْذيبِ والتَّنكيلِ؟
إنْ قُلْتُ في بَصَري فثَمَّ مَدامِعِي	أوْ قُلْتُ في قَلْبي فثَمَّ غَليلي
لكِنْ جَعَلْتُ لَهُ المَسامِعَ مَوْضِعاً	وحَجَبْتُها عَنْ عَذْلِ كُلِّ عَذُولِ

ولمّا سمع المتنبّي البيت الثّاني قال : يصونه في أسنه.

وكان الرّمادي لمّا سمع قول المتنبّي :

كَفَى بِجِسْمِي نُحُولاً أنَّنِي رَجُلٌ	لَوْلا مُخاطَبَتي إيّاكَ لَمْ تَرَني

قال : أظنّه ضرطة ، والجزاء من جنس العمل.

المقّري : نفح الطيب، 72/3

---

(1) الرّمادي : يوسف بن هارون ، أبو عمر : شاعر أندلسي ، كان معاصرا للمتنبّي (ت 354هـ/965م) وكلاهما من كندة (الأعلام : 336/9) .

الأندلس في حوليات الجامعة التونسيّة
(1964/1 ــ 1988/28)

اسم الباحث :	عنوان البحث	السنة والصفحة
1 ــ منجي الشّملي :	أبو بكر بن باجة ونزعته الفلسفية من خلال (تدبير المتوحد).	1964/1 ص 41
2 ــ فرحات الدّشراوي :	مسألة الزّنديق أبي الخير الشّيعي المصلوب بقرطبة في عهد الحكم المستنصر بالله : تحقيق لنصّ من كتاب الإعلام بنوازل الأحكام لابن سهل.	1964/1 ص 61
3 ــ عبد المجيد التّركي :	كتاب عدد ما لكلّ واحد من الصحابة من الحديث ، ممّا أخرجه ابن مخلد الأندلسي .	1966/3 ص 47
4 ــ محمد رشاد الحمزاوي :	تقديم نقدي لثلاثة كتب :	
	أ ــ إعتاب الكتّاب لابن الأبار تحقيق صالح الأشتر	1966/3 ص 255
	ب ــ كتاب الحلّة السيراء : دراسة تاريخية ونقديّة لعبد الله أنيس الطباع	1966/3 ص 529
	ج ــ كتاب الحلّة السيراء تحقيق حسين مؤنس.	1966/3 ص 265
5 ــ عبد المجيد التّركي :	وثائق عن الهجرة الأندلسيّة الأخيرة إلى تونس.	1967/4 ص 23
6 ــ محمد رشاد الحمزاوي :	تكملة في ترجمة ابن سيدة.	1968/5 ص 17
7 ــ الشاذلي بو يحيى:	تقديم كتاب : (فضائل الأندلس وأهلها) لابن حزم وابن سعيد والشّقندي، نشر وتقديم صلاح الدّين المنجّد.	1968/5 ص 119

8 ــ جعفر ماجد :	كتاب الوافي في نظم القوافي لأبي البقاء الرّندي.	1969/6 ص 171
9 ــ عبد المجيد الغنّوشي :	تحقيق مقالة في قوى النفس لابن رشد.	1971/8 ص 157
10 ــ الحبيب الشاوش :	تقديم كتاب : سرقات المتنبّي ومشكل معنيه لابن بسّام (صاحب الذّخيرة) تحقيق الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور.	1971/8 ص 229
11 ــ محمد رشاد الحمزاوي :	مكانة (مخصص) ابن سيدة في المعجميّة العربيّة المعاصرة.	1972/9 ص 7
12 ــ محمد السّويسي :	عالم رياضي أندلسي : القلصادي.	1972/9 ص 33
13 ــ محمد الهادي الطرابلسي :	شعر ابن حزم.	1972/9 ص 151
14 ــ صالح المغيرّي :	تقديم كتاب : تاريخ الجغرافيا والجغرافيين في الأندلس لحسين مؤنس.	1972/9 ص 287
15 ــ محمود طرشونة :	تقديم كتاب (تاريخ النقد الأدبي في الأندلس) لمحمد رضوان الدّاية.	1973/10 ص 257
16 ــ محمد اليعلاوي :	تقديم (ديوان المعتمد بن عبّاد) تحقيق رضا الحبيب السّويسي.	1975/12 ص273
17 ــ عبد المجيد الشّرفي :	تقديم كتاب: تحفة الأريب لعبد الله الترجمان تأليف ميكال دي يبلزا.	1975/12 ص 283
18 ــ عبد المجيد الغنّوشي :	إثبات الآنية والغيرية عند ديكارت وبعض فلاسفة الإسلام : أو أضواء جديدة على نظرية المعرفة عند ابن رشد.	1976/13 ص 81
19 ــ جعفر ماجد :	العلاقة الأدبيّة بين قرطبة والقيروان في القرن الرّابع والقرن الخامس للهجرة.	1976/13 ص 103
20 ــ الشاذلي بو يحيى:	تقديم (حياة وآثار الشّاعر الأندلسي ابن خفاجة) لحمدان حجّاجي.	1976/13 ص 241
21 ــ إبراهيم بن مراد :	منهج ابن البيطار في معالجة المصطلح النباتي والصيدلي.	1979/17 ص 95
22 ــ الحبيب الفقي :	حول موقف ابن رشد من علم الكلام والتأويل.	1980/18 ص 7
23 ــ محمد قويعة :	أشعار لابن سهل الإسرائيلي لم تنشر	عدد خاص : 1980/19
24 ــ الشّاذلي بو يحيى:	مساهمة الأفارقة في الحياة الثقافية بالأندلس في عصر الطوائف والمرابطين.	1981/20 ص 7

25 ـــ سليم ريدان :	تطوّر الحماسيّة الأندلسيّة وأثرها في العلاقات الأدبيّة بين الأندلس والمشرق في عهد المرابطين من خلال كتاب (إحكام صنعة الكلام) للكلاعي	1981/20 ص 191
26 ـــ كمال عمران :	الفنّ في شعر ابن خفاجة.	1984/23 ص 55
27 ـــ توفيق النّيفر	قصائد زجليّة لابن زمرك .	1984/23 ص 180
28 ـــ عز الدّين المجدوب :	تقديم كتاب (الدّراسات اللّغويّة في الأندلس) لرضا عبد الجليل الطيّار.	1984/23 ص 291
29 ـــ رجبيس بلاشير :	الوزير الشاعر ابن زمرك.	1986/25 ص 131
30 ـــ أحمد الشّتيوي :	اهتمامات الغزّال من خلال رحلته.	1986/25 ص 185
31 ـــ أحمد الشتيوي :	مواقف ابن جبير السّياسيّة من خلال رحلته .	1987/26 ص 191
32 ـــ جمعة شيخة :	القيمة الوثائقية لديوان عبد الكريم القيسي الأندلسي.	1988/27 ص 119
33 ـــ حسناء الطرابلسي بوزوية :	مقامة (تفضيل النّخلة على الكرمة) لعلي البّاهي المالقي.	1988/27 ص 199
34 ـــ محمد الهادي الطرابلسي :	مدخل إلى تحليل (المقامات اللّزوميّة) للسّرقسطي (ت 1143/538).	1988/28 ص 111
35 ـــ محمود طرشونة :	فنّ المقامة في الأندلس.	1988/28 ص 145
36 ـــ جمعة شيخة	القيمة الوثائقيّة في ديوان يوسف الثّالث.	1988/28 ص 185
37 ـــ سعاد التّريكي :	الإخوانيات في شعر ابن خفاجة.	1988/28 ص 195

• • •

في بيت الحكمة

انتهى الأستاذان جمعة شيخة ونجيب بن جميع من تعريب رائعة:
كميلو خوسي ثيلا (Camilo José cela) المحرز على جائزة نوبل للآداب 1989 : « عائلة بسكوال دوراتي » (La Familia de Pascual Duarte) . وستصدر هذه الرّواية قريبا عن بيت الحكمة ـــ تونس ./.

• • •

باب الخمر[1]

شعر علي اللواتي

لوْ يعود الشاطبيّ وابنُ حزْمٍ
والفقيهُ السرقُسْطيُّ إليْكمْ
ما تُراكُمْ فاعلُونَ ؟
ما ترى (لوْ أنّهم من موتِهِمْ عادُوا)
يقُولُونَ وقَدْ
أنبأَهُمْ سُكّانُ غرْناطةَ يومًا ،
أنَّ أوْلادَ ابنِ نصْرٍ تركُوا
لِلْخمْرِ بابًا ،
أدْخلُوا لِلقلْعةِ الخصيانَ مِنْهُ
والقِحَابا ؟

أيّهذا اللائمُ المُفرِطُ أقْصِرْ
لاَ تزدْ لوْمًا على كأسٍ يُخالطُها البُكاءُ ،
رُبَّ خمْرٍ
شانهُ الغاوُونَ في شُرْبِهِ أصْحابَ
التُّقاءُ ؛
غُلّةُ النّفْسِ مُحالٌ
تُرْوِي اليَوْمَ وَلَوْ -
طَاوَلتِ الخمْرُ السّمَاءُ ...

---

(1) ديوان « أخبار الشر المعطّلة »: أجزاء متفرقة من سفر أندلسي ، خريف 1981 (ط. الدار التونسية للنشر 1986 ص 63)

الأندلس في شهادة الكفاءة للبحث العلمي
بكلية الآداب ــ تونس

(القسم الثاني) [1]

بقلم : د. جمعة شيخة

البحث عدد 11

ــ الباحث : محمد بالحاج بشير.

ــ عنوان البحث : أروبا في آثار الرحالة التونسيين خلال النّصف الثاني من ق 13هـ/19م. (1846ــ1900) [2].

ــ نوعه : أدب رحلات.

ــ الأستاذ المشرف : حمّادي بن حليمة.

ــ تاريخ تقديم البحث : أكتوبر 1971. رقمه بمكتبة الكلّية : 1758.

التعريف بمحتوى البحث

يبتدىء البحث بمقدمة تشتمل على وصف عام لواقع العالم الإسلامي في القرن الماضي. وبسطة عن الحضارة الأوروبيّة في زحفها ثمّ نجد :

---

(1) انظر القسم الأوّل في العدد الثالث من هذه المجلّة لسنة 1989، ص 61.

(2) تعمّدنا التّعريف بهذا النّوع من البحوث، مع أنّ الأندلس فيها تمثل جزءا منّ الدّراسة فقط.

الفصل الأول : الذي درس فيه الباحث بعض المظاهر الاجتماعية الأوروبية في آثار الرحالة التونسيين كوصف بعض المدن والمعالم الأثرية والسكان بصفة عامة وفي :

الفصل الثاني : تناول الحياة الاقتصادية كالزّراعة والتّجارة والصّناعة ، وفي :

الفصل الثالث : تطرّق إلى الحياة الثقافية كالتعليم والمجامع العلمية والفنون والاكتشافات والاختراعات وفي :

الفصل الرّابع : نظر في النّظم السّياسية الأوروبيّة وختم بتبيان أثر هذه الرحلات في نفوس هؤلاء الرحالة وقيامهم بعد ذلك بالدعوة إلى الاقتباس.

أمّا الرحلات التي اعتمدها في هذا البحث فهي رحلة أحمد باي التي أوردها ابن أبي الضّياف في الإتحاف ،ورحلة محمد بيرم 5، ورحلة محمد السّنوسي. **وفصول كتبها علي الورداني، عن رحلته إلى اسبانيا**، وفرنسا ورحلة محمد بالخوجة، وأقوم المسالك لخير الدّين.

البحث عدد 12

ــ الباحث : إبراهيم بن مراد.
ــ عنوان البحث : طرق العلماء المغاربة المسلمين القدامى في نقل الأصوات الأعجميّة إلى العربية (2).
ــ نوعه : معجميات.
ــ الأستاذ المشرف : رشاد الحمزاوي.
ــ تاريخ تقديم البحث : 1975. رقمه بمكتبة الكلّية : 1765.

التعريف بمحتوى البحث

بدأ الباحث عمله بمقدمة تعرض فيها لطُرق المحدثين في معالجة قضيّة المعرب، ثم ترجم فيها للأعلام المغاربة الثلاثة الذين اختارهم في دراسته مع وصف لكتبهم وهم :

1) ابن الجزّار في : «سياسة الصبيان وتدبيرهم».
2) الشريف الإدريسي في : «نزهة المشتاق».
3) ابن البيطار في : «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية».

ثم قسم بحثه إلى قسمين :

1) القسم الأول : نظر فيه في الطرق التي كان يتبعها المغاربة الثلاثة في نقل الأصوات الأعجميّة إلى العربيّة.

2) أمّا القسم الثاني : ففيه وصف وتحليل لتلك الطرق التي أتبعها ابن الجزّار والإدريسي وابن البيطار في كتبهم.

البحث عدد 13

ـ الباحث : محمد الهادي عيسى.
ـ عنوان البحث : دراسة ديوان «ترجمان الأشواق» وشرحه «ذخائر الأعلاق» لمحيي الدين ابن عربي 560هـ/1165م ـ 638هـ/1240م.
ـ نوعه : أدب تصوّف.
ـ الأستاذ المشرف : عبد المجيد الشرفي.
ـ تاريخ تقديم البحث : 1976. رقمه بمكتبة الكلّية : 2108.

التعريف بمحتوى البحث

اعتمد الدّارس في عمله هذا على ديوان ابن عربي طبعة دار صادر ببيروت سنة 1381هـ/1961م. بما فيها من عيوب حسب ما لاحظه الباحث في مقدّمته.

وقسّم عمله إلى قسمين :.

1) القسم الأول : درس فيه أشعار «ترجمان الأشواق» فحاول ترتيبها زمانيًا ومكانيا. ثم نظر في معانيها الغزلية ومظاهر الصّنعة فيها. وأخيرا ختم بالتّداخل بين سجلّي الدّين والغزل عند ابن عربي.

2) القسم الثاني : خصصه لشرح الدّيوان المعروف «بذخائر الأعلاق» فأبرز أهمّ المعاني الصّوفية التي احتواها واستخرج الرّموز المستخدمة فيه ورتّبها وعلّق عليها وختم بحثه بالنّظر في طريقة المعرفة من خلال هذا الكتاب.

البحث عدد 14

ـ الباحث : خالد الشابي.

ـ عنوان البحث : فتح إفريقية والمغرب من خلال كتاب «صلة السّمط وسمط المرط في الفخر المحمّدي» لابن الشبّاط التّوزري : دراسة وتحقيق (2).

ـ نوعه : تاريخ ـ أدب.

ـ الأستاذ المشرف : الشاذلي بويحيى.

ـ تاريخ تقديم البحث : 1977 . رقمه بمكتبة الكلّية : 1775.

التعريف بمحتوى البحث

بدأ المحقق في مقدّمة عمله ـ ليتمكن القارىء من فهم موضوع الكتاب ـ بالتعريف :

1) بابن الشبّاط : وهو محمد بن علي بن عمر بن الشبّاط ولد بمدينة قسنطينة سنة 618هـ/1221م وتوفّي بتوزر سنة 681هـ/1282م.

2) بالشُقراطسي : وهو أبو عبد الله بن علي بن زكريا الشُقراطسي ولد بتوزر وتوفي بها سنة 466هـ/1073م بعد أن أدى فريضة الحجّ. وفي الحرم الشريف كتب الشقراطسي قصيدته في مدح الرّسول وتحتوي على 135 بيتا من البحر البسيط وهي التي أصبحت تعرف بالشقراطسيّة. وقد تولّى كثير من العلماء تخميسها وشرحها. ومن بين هؤلاء : ابن الشبّاط. وقد قام هذا الأخير بجمع شرحه للقصيدة الأُصلية ولتخميسه في كتاب سمّاه «صلة السّمط» ويقع هذا الشّرح في 4 أجزاء. وله فيها شرح متوسط وآخر صغير. وقد اعتمد المحقّق في ضبطه للنصّ على أجزاء ثلاثة فقط من الشّرح لأنّ الجزء الثاني مفقود : وهي موجودة كلّها بالمكتبة الوطنية بتونس تحت الأعداد الآتية : العبدلية 5606، مكتبة حسن حسني عبد الوهّاب 18564 و18565، ومكتبة الخلدونية 16638، المكتبة القومية 3208.

ويقع القسم المحقق في كامل النسخ ما بين الجزء الثالث والجزء الرّابع تحت عنوان : الفصل الأوّل : في ذكر فتح المغرب وقد قسمه إلى قسمين : أ ـ عَرْض للفتح وَوَصْف للبلدان. ب ـ شرح وتحقيق لهذا العَرض. والتّحقيق يشمل فقط القسم الأوّل من الفصل الأوّل.

البحث عدد 15

ــ الباحث : عبد الوهاب الحمري.

ــ عنوان البحث : شرح لاميّة الأفعال لمحمّد بن أحمد الرّهوني عن المنظومة المشهورة : بلاميّة الأفعال لابن مالك.

ــ نوعه : صرف.

ــ الأستاذ المشرف : عبد السّلام المسدّي.

ــ تاريخ تقديم البحث : 1980. رقمه بمكتبة الكلّية : 1593.

التعريف بمحتوى البحث

بدأ بالتعريف بمؤلف اللاّمية ابن مالك وهو أبو عبد الله جمال الدّين محمّد بن عبد الله ابن مالك الجيّاني (672/600هـ ــ 1274/1203م) المشهور بتعمّقه في الدّراسات النّحويّة والصّرفيّة.

ثمّ عرّف بشارحها وهو محمّد بن أحمد بن محمّد بن يوسف الرّهوني المغربي المالكي (أبو عبد الله) فقيه متكلّم ت 1230هـ/1815م.

واعتمد في تحقيقه على مخطوطات المكتبة الوطنيّة بتونس رقم 253 ورقم 8346 ورقم 876.

ولاميّة الأفعال : هي منظومة في فنّ الصّرف ذات روي واحد هو اللاّم حاول فيها النّاظم التعرّض للمسائل الصرفيّة المعهودة. والغاية من ذلك بالدّرجة الأولى تعليميّة.

وقام الباحث بعد ضبطه للنصّ بتخريج الأمثلة المعتمدة وتسمية قائليها قدر المستطاع مع تخريج الآيات القرآنية والأحاديث والتّعريف بأعلام المتن.

البحث عدد 16

ــ الباحث : فاهم حمدي.

ــ عنوان البحث : الأسلوب والاصطلاحات الدّالة عليه عند عبد القاهر الجرجاني وحازم القرطاجنّي وابن خلدون (2).

ــ نوعه : الأسلوب ومصطلحاته .

ـ الأستاذ المشرف : عبد السّلام المسدّي.
ـ تاريخ تقديم البحث : 1980. رقمه بمكتبة الكلّية : 2589.

التعريف بمحتوى البحث

قام الباحث في مرحلة أولى من عمله بتقديم المدوّنة التي سيعتمدها وعرّف بأصحابها وهم عبد القاهر الجرجاني في مؤلّفاته : دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة والرّسالة الشافيّة، وحازم القرطاجنّي في مناهج البلغاء وسراج الأدباء. وابن خلدون في المقدّمة.

وقد حاول أن يتتبّع الحديث عن الأسلوب في هذه الآثار من خلال قضيّتين تتفرّع كلّ منهما إلى عنصرين يقوم أولهما كتصريح مباشر حول مضمون نوعي بينما يُمثّل الثّاني (إرهاصا) غير مباشر بالأوّل، فيكون وروده بمثابة الشّرح والتّوضيح أو التّدقيق والتّجاوز. وعلى هذا الأساس كان اهتمامه في مجال المصطلحات بناحيتين أولاهما مجموعة من الاصطلاحات الأسلوبيّة المحوريّة وثانيتهما إصطلاحات حافّة.

وجزّأ عمله طبق مسائل نوعيّة محاولا في البداية أن يعرّف بالحقل المصطلحي الذي كشفه. حتّى إذا تهيّأ له ذلك انتقل إلى دراسة السّياقات، فعرض إلى مسألة تعريف الأسلوب لدى أصحاب المدوّنة ومدى وعيهم بصعوبات ذلك، ثم إلى ما أضافوه إلى الأسلوب من مهمّات يتوقّف تحقيقها عليه. وأخيرا إلى حديثهم عن أداة الأسلوب ووسائل حدوثه.

البحث عدد 17

ـ الباحث : عبد الله الخلايفي.
ـ عنوان البحث : تحقيق القسم الثاني من الباب الثالث من كتاب الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن دين الإسلام للقرطبي.
ـ نوعه : جدل ديني .
ـ الأستاذ المشرف : عبد المجيد الشرفي.
ـ تاريخ تقديم البحث : 1981. رقمه بمكتبة الكلّية : 2581.

التعريف بمحتوى البحث

بدأ المحقّق بوضع كتاب القرطبي في إطاره العام من التآليف التي وُضعت في نطاق ما عُرف بالجدل الدّيني بين المسلمين والنصارى. ثمّ عرّف بالقرطبي شمس الدّين محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح أبي عبد الله الأنصاري الأندلسي المتوفّى بمصر 671هـ/1273م. ثم قدّم الجزء الذي حقّقه من الكتاب. وهو القسم الثّاني من الباب الثّالث. أمّا الباب الأوّل والثاني فقد ذكر صاحب الدّراسة أنّه وقع تحقيقهما حقّق الأوّل دفيار في جامعة آكس 1970 وحقّق الثاني أحمد بوعمامة في جامعة سترازبورغ 1976.

ويشتمل الجزء المحقّق على مقدّمتين و13 فصلا تتعلّق بقضيّة النبوّات ودلائل نبوّة محمّد. والكاتب في هذا القسم لا يتّجه إلى خصم بعينه ولكنّه يعرض قضايا عامّة، تتّصل أساسا بمفهوم النبوّة، ويغلب على هذا القسم الحججُ النّقليّة . فهو بهذه الصّفة يمثّل وحدة معنويّة مستقلّة هي التي جعلت الباحث يفرده بالتّحقيق.

واعتمد المحقّق في عمله على 3 نسخ مصوّرة الأولى والثانية من اسطنبول مكتبة كوبريلي رقم 794 و814 والثّالثة من المكتبة الملكيّة بالرّباط رقم 83.

البحث عدد 18

ــ الباحثة : سهام الميساوي.
ــ عنوان البحث : الفعل في (طوق الحمامة) لابن حزم : تصنيف من حيث الصّيغة والمعنى.
ــ نوعه : صرف.
ــ الأستاذ المشرف : عبد القادر المهيري.
ــ تاريخ تقديم البحث : سبتمبر 1983 . رقمه بمكتبة الكلّية : 2926.

التعريف بمحتوى البحث

ذكرت الباحثة في مقدّمتها أنّ موضوع بحثها قريب من بعض المواضيع التي اهتمّ بها دارسو اللّغة العربيّة بكلّية الآداب بتونس. ولكنّه يختلف عنهم لأنّه لا يكتفي بدراسة الصّيغ المزيدة وإنّما يهتمّ كذلك بصيغ المجرّد.

وقد اعتمدت الباحثة في دراستها على نسخة ليون برشي (طبعة الجزائر 1949)، وقسّمت عملها إلى قسمين :

1 ــ القسم الأول وجعلته في 6 أبواب، نظرت فيها إلى الفعل في طوق الحمامة ، عين الفعل في الماضي ، معاني صيغ الماضي ، عين الفعل في المضارع ، من أصناف الفعل الأخرى ، صيغ الفعل المزيدة .

2 ــ القسم الثاني : وضعت فيه فهرسا للأفعال الواردة في كتاب طوق الحمامة. وقد فصلته الباحثة تسهيلا لعمل الدّارسين وجعلته في قسمين : يتصل الأوّل بالثلاثي المجرّد، والثاني بالثلاثي المزيد، ورتّبته حسب حروف الهجاء، وذكرت أمام كلّ فعل عدد استعمالاته.

البحث عدد 19

ــ الباحث : شعبان بن بوبكر.
ــ عنوان البحث : الظرف بالأندلس في القرنين 10/4 ــ 11/5.
ــ نوعه : أدب.
ــ الأستاذ المشرف : البشير المجدوب.
ــ تاريخ تقديم البحث : 1984. رقمه بمكتبة الكلّية : 3121.

التعريف بمحتوى البحث

جعل الباحث دراسته في ستة فصول :

خصّص الفصل الأوّل منها لتعريف الظّرف فسعى إلى إبراز مداليله اللّغويّة والأدبيّة والحضاريّة الخاصّة والعامّة، وحاول ربطها بالظرف كما تبدّت مناحيه بالأندلس بصورة مخصوصة.

أما الفصل الثاني : فقد كان همّه فيه أن يتقصّى أثر البيئة والعصر الأندلسي في نشأة الظّرف، فأبرز العوامل الممهّدة لنشأته وتفشّيه في المجتمع الأندلسي، وبحث في هذه العوامل محاولا استجلاء العناصر الطبيعيّة والاقتصاديّة والتاريخيّة والاجتماعيّة والحضاريّة المكوّنة لنسيج الظّرف والعاملة على بروزه.

وخصّص الفصلين الثالث والرّابع لاستجلاء خصائص الظّرف الأندلسي من خلال ظاهرتين اجتماعيّتين هامّتين : أولاهما ظاهرة المجالس الأدبيّة والفنيّة ودورها في نشأة

الظرف فدرس مقوّماتها المادّيّة والأدبيّة وأبرز صلة هذه المقوّمات بالظرف شكلا ومحتوى. وثانيتهما ظاهرة «المرأة الأندلسيّة» إذ حدّد هويّة المرأة الظّريفة بالأندلس، وحلّل ظرفها في مستوى شخصيّتها وفي مستوى مقوّمات هذه الشخصيّة : المظهر أوّلا، والأخلاق والسّلوك ثانيا، والذوق الأدبي والفني ثالثا.

وركّز الفصل الخامس على معاينة الذّوق الأدبي والفنّي لدى الظّرفاء من الشّعراء والمغنّين (عموما)، محاولا تتبّع مظاهر الإبداع في الشّعر الأندلسي وما توصّل إليه الشّعراء من درجات الخلق والابتكار. ولعلّ الموشّحات الأندلسية التي يمكن أن نعتبرها طفرة بارزة في الأدب العربي تنهض دليلا واضحا على ما بلغه الأندلسيّون في الأدب والغناء من نضج وخصوصيّة.

وجعل الفصل السّادس خاصّا بدراسة لون أدبي له صلة وشيجة بالظّرف وهو لون النّادرة بمعنى الخبر الطريف الفكه. فحاول استقصاء وجوه المتعفّف منها والماجن، والجاد والهازل منها، والسّاخر لمجرّد السخرية، وربطها بمصادرها.أي المتندّرين، وبما يمكن أن تضيفه شخصيّاتهم على فنّ التّندّر من سمات مميّزة.

ولم يترك الباحث هذه الفصول مجزّأة، بل عمد في نهاية المطاف إلى القيام بنظرة تأليفيّة حاول من خلالها أن يرسم صورة مكتملة للظّرف بالأندلس من حيث خصوصيته ومنزلته ودلالته الحضاريّة.

البحث عدد 20

ـــ الباحثة : أمينة الوسلاتي.

ـــ عنوان البحث : الحياة السياسية والاقتصاديّة والفكريّة من خلال المغرب في حلى المغرب لابن سعيد.

ـــ نوعه : حضارة.

ـــ الأستاذ المشرف : جمعة شيخة.

ـــ تاريخ تقديم البحث : سبتمبر 1984. رقمه بمكتبة الكلية : 3176.

التعريف بمحتوى البحث

قامت الباحثة بالاعتماد على كتاب المغرب في حلى المغرب لابن سعيد (610هـ/1213م ـــ 685هـ/1286م) :

1) في مرحلة أولى : بالنّظر في الحياة السّياسيّة بالأندلس في عهد الأمويّين فملوك الطوائف، فالمرابطين فالموحّدين وأخيرا في بداية عهد دولة بني الأحمر بغرناطة. وقد حاولت أن تبرز ما اندلع من فتن بالأندلس وخاصة الفتنة الكبرى التي ذهبت بوحدة البلاد.

2) وفي مرحلة ثانية : جمعت ما تناثر من ملاحظات حول الحياة الاقتصاديّة ببلاد الأندلس خلال الفترة السّابقة في ميادين الفلاحة والتّجارة والصّناعة.

3) وفي مرحلة ثالثة تناولت الحياة الاجتماعيّة فنظرت في العناصر التي تعايشت في بلاد الأندلس من عرب وبربر وصقالب ثمّ تطرّقت إلى حياة المرأة الأندلسيّة.

4) وفي مرحلة رابعة درست الحياة الفكريّة محاولة إبراز خصائصها كما بدت لها من خلال كتاب ابن سعيد./.

دينار المرابطين ينزل من السّماء

تزعّم ابن قسّي [1] المتصوّف الثورة على المرابطين بغرب الأندلس وادّعى الولاية وتسمّى بالمهدي وكثرت مخاريقه [2] ... واتصل به الأشرار، وأجزل العطاء من غير عمل ولا خراج. وكان، إذا أعطى، يحثو بيده من غير عدد. وكان أصحابه يقولون للنّاس إنّ المال يتكوّن عنده إذا فرغ.

ومن النّوادر في ذلك أنّ رجلا من البادية قال لبعض أصحابه، وقد أعطاه : (عجبا لهذا المال الذي يصل إلى الإمام من السّماء كيف عليه طابع المرابطين؟). ولم يكن عليه طابع غير ذلك. ونُقل لابن قسّي هذا الحديث، فكان آخر العهد بذلك الرّجل.

ابن الخطيب : أعمال الأعلام، ص 249ــ251

(1) أحمد بن الحسين، أبو القاسم : أوّل ثائر في الأندلس عند اختلال دولة الملثّمين. عكف على الوعظ وكثر مريدوه، فادّعى الهداية وتسمّى بالإمام. وطُلب فاختبأ. ولمّا ضعف أمره التحق بالموحّدين، فوثقوا به وولّوه شِلْب، فعاد إلى الخلاف فقتله أهلها سنة 546هـ/1151م (الأعلام : 113/1).

(2) المخاريق : الكرامات.

12°) Ibrahim Ben Mrad : Les procédés des anciens savants musulmans maghrébins pour transcrire les sons etrangers en arabe N° 1765
13°) Md al-Hedi 'Isá : Etude du recueil «Turjumân al-Achwâq» et son commentaire «Dhakháir al-A'alák» de Muhiddine Ibn 'Arabí N° 2108
14°) Khalid ach-Shabi : La conquête de l'Ifriqiyya et du Maghreb d'après le livre «Silat as-Simt» d'Ibn Chabbát (Etude et édition) N° 1775 .
15°) Abdel Wahháb al Himrí : Commentaire du «Lamiyat al-Af'ál» de Zahúni sur «Mandhumat Lámiyat al-Af'ál» d'Ibn Málik N° 1593
16°) Fáhim Hamdi : Le style et son vocabulaire chez 'Abdel Kahir al-Djurdjání, Hazim al-Kartadjanni et Ibn Khaldún N° 2589.
17°) Abdallah al-Khaláyfi : Edition de «al-i'lam» du Kurtubi (2e partie du 3e chapitre) N° 2581.
18°) Siham Misáwi : Le verbe dans «Tawk al-Ḥamáma» d'Ibn Ḥazm : classement par formes et sens N° 2926.
19°) Sh'abán Ben Boubaker : Le raffinement (Zurf) en Andalousie aux 4e - 5e / 10 - 11e siècle N° 3121.
20°) Amina Wasláti : La vie politique, économique et intellectuelle d'aprés «al Mughrib fi Hulá al-Maghrib» d'Ibn Sa'id N° 3176.

Moslem Spain (Al-Andalus)in University studies in Tunis (2 nd part)

Cheikha Djommaâ

c)

11°) Med Belhaj Béchir : Europe in Tunisian travellers' works in the second half of the 13 th/19th centuries N° 1758.

12°) Ibrahim Ben Mrad : Early moslem Maghrib scholars' methods of transcribing foreign sounds into Arabic N° 1765.

13°) Med Hedi 'Isa : Study of the collection «Turjumán Al Ashwáq» and its commentary «Dhakháir Al-A'lák» by Muhiddine Ibn 'Arabi. N° 2108.

14°) Khalid ash-Shábi : The Conquest of Ifriqiyya and the Maghrib in the book «Silat As Simt» by Ibn Chabbát (Study and editorship) N° 1775.

15°) Abdelwahab al-Hemrí : Commentary of «Lamiyat al-Afál» by Zahúni on «Mandhumat Lámiyat Al-Af'ál» by Ibn Málik. N° 1593.

16°) Fahim Hamdi : Style and its terminology in Abdelkahir al-Jurdjáni, Ḥázim al-Kartadjánni et Ibn Khaldún. N° 2589.

17°) Abdallah al-Khalayfi : Annotated edition of «Al-I'lam by Kurtubi (2 nd part of chapter II) N° 2581.

18°) Sihám Misáwi : The Verb in «Ṭawk Al-Ḥamáma» by Ibn Hazm : classification by form and content. N° 2926.

19°) Sha'bán ben Bou baker : Refinement (Zarf) in Andalusia in the 4 th and 5 th (10 th/11 th) centuries. N° 3121.

20°) Amina Waslati : Political, economic and intellectual life after «Al Mughrib fi Hulá Al Magrib» by Ibn Sa'id. N° 3176.

As for Omar Ibn Kaddour Al Jazairi's Mouwashaha, it is considered among the first patriotic poems. His Mouwashaha relates the Arabs' and the Moslems' condition of lethargy and despair. He attributes their decadence to the sterility of their scientists.

The publication of these four Mouwashaha increased the number of pastiches of Ibn Sahl's Mouwashaha all over the Arab world. The result was the constitution of a sizeable poetic anthology showing the relationship between ancient and modern poetry.

V

La España musulmana (Al-Andalus) en los estudios universitarios de Túnez (Segunda parte).

a)

Cheikha Djomaâ

11) Muhammad Bilhâĝ Baŝir : Europa en la obra de los viajeros tunecinos de la segunda mitad del siglo XIII / XIX. N° 1758.

12) Ibrahim Ben Mrád : Los métodos de los antiguos sabios musulmanes del Magreb para la transcripción en árabe de los sonidos extranjeros N° 1765.

13) Muhammad Al-Hádí 'Ísá : Estudio de la obra poética «Turĝumán Al-Aŝwáq» y el comentario de la misma «Dahá'ir Al-'A'láq» de Muhyiddin Ibn 'Arabí N° 2108.

14) Hálid Aŝŝábi : La conquista de Ifriqiyya y del Magreb a través de la obra «Silat Assimt» de Ibn Aŝŝabát Attúzri N° 1775

15) 'Abdilwahháb Al-Himri : «Lámiyat Al-'Af'ál» de Azzahúní comentario de «Manzúmat Lámiyat Al-'Af'ál» de Ibn Málik. N° 1593.

16) Fáhim Hamdi : El estilo y el vocabulario empleado por Abdilqáhir Al-Ĝurĝání, Házim Al-Qartáĝanní e Ibn Ḫaldún. N° 2589.

17) Abdalláh Al-Ḫaláyfi : Edición crítica de la segunda parte del tercer capítulo de la obra «Al-'I'lám bi ma fi din Annasára Min Al-Fasád wal Awhám wa Izhár Mahásin Dín Al-Islám» de Al-Qurtubí. N° 2581.

18) Sihám Al-Misáwi : El verbo en «Tawq Al-Ḥamáma» de Ibn Ḥazm : clasificación por formas y signifrcados. N° 2926.

19) Ŝa 'bán Ibn Bú-Bakr : El refinaniento en Al-Andalus en los siglos IV y V / X y XI. N° 3121

20) Amina Al-wisláti : La vida política, económica e intelectual a través de la obra «Al-Muĝrib Fi Hulá Al-Maĝrib» de Ibn Sa'íd. N° 3176.

L'Espagne Musulmane (Al-Andalus) dans les études universitaires à Tunis (2ème partie)

Cheikha Djomaâ

b)

11°) Md Belhaj Béchir : L'Europe dans les œuvres des voyageurs tunisiens dans la 2e moitié du 13e/19e siècle N° 1758

En cuanto al último poeta, a través de un muwaššah considerado uno de los más patrióticos, describió la situación deplorable en que se encontraban los árabes y musulmanes achacando la responsabilidad de su decadencia y de la indolencia y desesperación en que estaban sumidos, a la apatia de sus sabios.

La publicación de estos cuatro poemas viene a enriquecer la colección de mu'āradāt del muwaššah de Ibn Sahl compuestas por poetas árabes tanto orientales como magrebies.

Autres pastiches du Mouwachah d'Ibn Sahl

Ali Laribi

b)

Dans cet article, on trouve la présentation des pastiches du célébre mouwachah d'Ibn Sahl écrits par trois poètes : 'umar b. Abi Bakr, Md al-'Arúsi as-suhayli et 'umar b qaddúr al-Jazáiri. Tous les trois ont publié leurs pastiches dans le journal al-Hádhira (1889 - 1911).

Le premier a publié deux mouwashahs, ressemblants, quant à la forme, à celui d'Ibn Sahl, mais différents quant au contenu. Le premier est consacré à la louange et le deuxième à un thème amoureux traité d'une manière religieuse prônant l'éloignement du péché.

Le deuxième a divisé son poème en deux parties : section amoureuse et action laudative. Le but du poème est la louange. Le poète a réussi son pastiche et a tenu compte des exigences de ce genre de poésie.

Le poème du troisième est considéré comme les prémices du mouwachah patriotique. Il a décrit la situation des Arabes et des Musulmans, leur léthargie et leur désespoir, montrant que le dogmatisme des lettrés était la cause de cette décadence.

En publiant ces quatres poèmes, on augmente le nombre de pastiches du mouwachah d'Ibn. Sahl, en orient et en occident. On contribue ainsi à constituer une vaste anthologie poétique montrant les liens et le dialogue entre la poésie ancienne et la poésie moderne.

Other pastiches of Ibn Sahl's Mouwashaḥa

Ali Laribi

c)

This article introduces some pastiches written by three poets concerning Ibn Sahl's famous «Mouwashaḥa». These poets are Amr Ibn Abi Bakr, Muhammad Laroussi Suhayli and Omar Ibn Kaddour Al Jazairi. All of them published their pastiches in the newspaper called «El Hádira» (1888 -1911).

The first poet published two «Mouwashaha» in two parts, one about love and the other about praise which was the main subject of the Mouwashaha. The poet produced a successful pastiche.

/ 996), then head of the Sunnite Malikite school , and Abderrahmán as -Siqilli, a great Soufi of Sicilian origin (d. before 386 h / 996). The latter claimed that a certain number of miracles were achieved in his favour, among which the vision of God when he was awake; he asserted that faqihs were not able to understand such mysteries.

Ibn Abí Zayd strongly rejected such claims and this gave rise to an argument between the two scholars . The Fagihs, soufis, hadith men, all took part in the conflict siding with one group or the other; better still, the decision of the great Baqillání (d. 403 h / 1013), an eminent religeous authority, was solicited; scholars from Mecca and especially from Cordoba took part in the debate, as well. In the latter town two tendancies appeared; but the discussions were so heated that they gave rise to street confrontations, which needed the intervention of the very strong Ibn Abi Amir who ordained banishment against members of both groups.

The writer of the article tries to trace these events pointing out the importance of this conflict which apparently led the Sunna people to side once for all with the «Karamát»; such a decision was in fact in favour of Sufism which had been rejected up to then.

Baqillani's point of view was clear. He opted for the authenticity of miracles. Since that time it has been the position backed by the Sunnites; such a position greatly promoted conciliation between Sufism and Sunnism, a conciliation finally sealed thanks to Gazáli during 5th century / h (d. 505 h /1111).

Must this recognition of the saints' miracles be considered as an attempt to court the then expanding Sufism and to have it side with Sunnites in the struggle which opposed them to Ŝi-ítes? It should be borne in mind that Sufism enjoyed popular sympathy and backing. The writer thinks that such a hypothesis should not be hastily rejected.

IV

Otras mu'áraḍát (imitaciones) del muwaššah de Ibn Sahl

a) Ali Laribi

El autor trata de dar a conocer algunas mu'áradát del muwaššah de Ibn Sahl, publicadas en el periódico «Al-Ḣadira» (fundado en 1888 y suspendido en 1911) por tres poetas, a saber, 'Omar Ibn Abi Bakr, Muhammad al-'Arúsi Aśsahili 'Omar Ibn Qaddúr al-Ĝaza'iri.

Imitando la forma, y no el contenido, del muwaššah de Ibn Sahl, aquel poeta compuso dos, una panegirica y otra amatoria en que predomina el carácter religioso y el empeño en no incurrir en el pecado.

El segundo poeta imitó perfectamente a Ibn Sahl y compuso asimismo un muwaššah que consta de dos partes : una amatoria y otra panegrica.

manifesta entre autre à propos de ce sujet. On la voit éclater, à Kairouan vers l'an 370h / 980 alors que l'administration ziride était encore dépendante de l'Egypte fatimide, entre le fameux juriste Ibn Abi Zayd al qayrawáni (m 386h / 996) alors chef de l'école sunnite malikite et Abderrahman as-Siqilli grand soufi d'origine sicilienne (m.avant 386h/996) . Ce dernier soutenait qu'un certain nombre de miracles se réalisaient en sa faveur, entre autres la vision de Dieu en état de veille, affirmant que les faqih ne pouvaient comprendre pareils mystères.

Ibn Abi Zayd dénonça avec force ces affirmations et une discussion s'engagea entre les deux savants. On vit alors les faqih, soufis, hommes de hadith, tous intervenir dans le conflit s'engageant d'un côté ou de l'autre; mieux encore on fit appel à la décision du grand Baqillâni (m.403h / 1013) autorité religieuse éminente de Bagdad et on vit des savants de la Mecque et surtout de Cordoue participer à leur tour aux débats. Dans cette dernière ville deux tendances se formèrent aussi, mais les discussions furent si animées qu'elles finirent par créer des troubles dans la rue, ce qui nécessita l'intervention de la toute puissante autorité d'Ibn Abi 'Amir qui prit des mesures d'exil contre les membres des deux blocs.

L'auteur de l'article essaye de suivre les péripéties de ces événements en insistant sur l'importance de cette affaire qui, paraît-il, avait poussé les gens de la sunna à prendre définitivement position vis à vis des «Karamát», ce qui est en réalité une position vis à vis du soufisme tant répoussé jusque là.

Baqillâni fut clair. Il trancha en faveur de l'authenticité des miracles. Depuis, ce fut la position définitive soutenue par les sunnites, position qui aida énormément à la conciliation entre soufisme et sunnisme, conciliation définitivement scellée grâce à Gazáli au 5ème siècle de l'hégire (m.505h / 1111)

Faut - il mettre cette reconnaissance des miracles des saints par les sunnites dans une optique visant à «récupérer» le soufisme alors en pleine expansion et l'avoir à ses côtés dans la lutte alors farouche, entre sunnites et š'ites, surtout que le soufisme jouissait de sympathie et d'appui populaires incontestables. C'est vers quoi l'auteur penche et invite en tout cas à ne pas rejeter rapidement.

The saints' miracles and the discussions they gave rise to in Kairouan and Cordoba during IV / X^th centuries.

c)

Amor Ben Hamadi

The problem of the saints' miracles (Karamát al-awliyá) has always given rise to discussions. The very old antagonism between faqih and soufis showed up about this subject. This occurred in Kairouan around 370 h / 980 - at a time when the ziride administration was still dependant on Fatimide Egypt - between the famous jurist Ibn Abi Zayed al Kairawâni (386 h

III

los milagros de los santos y las controversias que suscitaron en Qayrawán y Córdoba en el siglo IV / X

Amor Ben Hammadi

a)

La cuestión de los milagros de los santos (Karamát al-awliyá') viene suscitando polémicas desde siempre, y a ella, entre otras causas, era debida la tan antigua rivalidad entre alfaquíes y sufíes. En Qayrawán y hacia el año 370 / 980, es decir, cuando la administración de Beni Ziri dependía todavía del Egipto fatimí, dicho antagonismo estalló entre el famoso jurista, el entonces jefe de la escuela sunnita malequita Ibn Abi Zayd al-Qayrawáni (muerto en 386 / 996), y entre el gran sufí, originario de Sicilia, 'Abderrahmán As-Siqilli (muerto antes del año(386/996).Este último aseguraba que le sucedían continuamente milagros y que, estando despierto, se le apareció Dios y le reveló que los alfaquíes no podían comprender tales misterios. Entonces, Ibn Abi Zayd denunció enérgicamente tales afirmaciones y así se entabló la controversia entre ambos sabios en la cual se empeñaron sufíes, alfaquíes, ulemas de la Meca y, sobre todo, de Córdoba. Se recurrió incluso a la eminente autoridad religiosa de Bagdad; a saber, el gran Baqilláni (muerto en 403 / 1013) para que mediase en ese conflicto. En Córdoba, el antagonismo fue tan virulento y tan reñido que promovió hasta disturbios callejeros, lo que llevó a Ibn Abi 'Amir a intervenir y desterrar a varios miembros tanto de uno como de otro bando.

El autor del artículo, procura, pues, examinar dichos acontecimientos e incidentes haciendo hincapié en la importancia de esta cuestión que, al parecer, impulsó a los sunnitas a adoptar definitivamente una postura para con los «Karámát»; en realidad, era una postura a favor del sufismo que tanto habían rechazado.

Baqilláni adoptó una actitud clara: se pronunció por la autenticidad de los milagros. Ésta fue, desde entonces, la postura irrevocable que adoptaron los sunnitas y que contribuyó enormemente en su conciliación con los sufíes, conciliación definitivamente afianzada en el siglo V / XI gracias a Gazáli (muerto en 505 / 1111).

Es probable que los sunnitas reconocieron los milagros de los santos sólo con miras a granjearse la simpatía de los sufíes y tenerlos de su parte en la lucha feroz contra los chiítas ya que, por aquel entonces, el sufismo estaba en plena propagación contando con numerosos adeptos y un obvio apoyo popular. Es, en todo caso, una hipótesis que hay que tomar en cuenta.

«Les miracles des saints et les discussions qu'elles soulevèrent à Kairouan et Cordoue au IV / X ème siècle»

Amor Ben Hamadi

b)

Le problème des miracles des saints (Karâmát Al awliyá) a toujours soulevé des discussions. L'opposition fort ancienne entre faqih et soufis se

lesquels leurs auteurs ont fait parler les fleurs. Ils ont imaginé des polémiques entre elles pour savoir qui serait la meilleure. Ainsi Ahmed Ibn Bourd al.Asghar écrit une épître sur la préséance de la rose sur les autres fleurs. La rose symbolisait le prince de la cour de Dénia , Slave qui aurait preséance sur le prince de cordoue Ibn Jahouar qui était arabe.

Une réponse vint de la cour des Bani 'Abbád de Séville rédigée par Abou l-Walid Ismá'il al-Himyarí qui imagina une polémique entre les fleurs qui se terminait par l'annulation du précédent serment de fidélité à la rose et l'allégeance à l'Anthemis (Bahár), symbole de la cour arabe de Séville.

Un autre aspect de la Shu'ubiyya en Andalousie repose sur la querelle de préséance entre les Aryens et les Sémites. Il est représenté par une séance (Maqáma) écrite par un des juges de Grenade au temps des Bani al-Ahmár (8e/14e siècle, Abou l-Hassan an-Noubáhi, faisant parler la vigne (symbole de l'occident) et le palmier (symbole de l'orient). L'auteur commenta luimême ce texte sous le titre «al-Iklil fi fadl an Nakhil». (La couronne des mérites du palmier).

c) Some aspects of «Shu'úbiyya» in Andalousia

Cheikha Djomaâ

Most researchers into the «Shu'úbiyya» in Andalousia have been interested in the quarrels between the Arabs and the Múalladine (Moslem Spaniards) during the Umayád reign in Cordoba. Thishappened especially when dissension was widespread throughout Andalousia at the end of 3/9 century. They also studied Ahmed Ibn Garcia's epistle where the Arabs are denigrated and the non-Arabs (Ajams) are praised. The epistle appeared first at the court of Mujáhid El-'Ámiri in Dania at the beginning of 5/11 century : it provoked numerous reactions for two centuries.

We think that other aspects of Shu'úbiyya in Andalousia have been neglected by researchers. These aspects are also found in symbolic literature where poets make a comparison between roses and other flowers; for example, in Ahmed Ibn Burd's epistle, the superiority of roses over simple flowers is pointed out. The roses were the symbol of the master of Dania's court (a Slav) whereas the flowers were that of the master of the court of Cordoba, Ibn Jahwár (an Arab).

A reaction against the above comparison was voiced by Abu El-Walid Isma'il El Himyari from Benú Abbad's court in Seville. The poet imagined a polemic between flowers, ending by the superiority of Anthemis (Bahár) over roses, the Bahár being the symbol of the Arab Court of Seville.

There also exists another aspect of Shu'ubiyya in Andalousia.It concerns the superiority of the Aryáns over the Semites. This is represented by a«Maqáma» written by one of the judges of Granada, Abú El-Hassan Annubáhi, during the reign of Benú El Ahmár (8/14 century). He symbolises the Western World by a vine tree and the Eastern one by a palm tree. The author himself commented on his «Maqámat» under the litle : «The crown of merits of the palm tree».

II

a) Algunos aspectos de la Šu'úbiyya en al-Andalus

Cheikha Djomaâ

La mayoría de los investigadores que han tratado de la šu'úbiyya en la España musulmana han dedicado sus estudios al antagonismo entre árabes y muladíes durante la época omeya en Córdoba, especialmente a finales del siglo III / IX cuando todo al-Andalus ardía en discordias intestinas. Se han dedicado asimismo a analizar la epístola en que Ahmad Ibn García difamaba a los árabes considerándolos inferiores a todos los demás. Dicha epístola, que apareció en la corte de Muğáhid al 'Amrí en Denia a principios del siglo V / XI, provocó numerosas reacciones durante dos siglos enteros.

A nuestro parecer, la šu'úbiyya en al-Andalus tiene, no obstante, otros aspectos que los investigadores han desatendido. Se trata, entre otros, de una serie de poemas en los que, simbólicamente, las flores discuten y rivalizan queriendo cada una ser superior a las demás. Así, por ejemplo, Ahmad Ibn Burd al-Asgar, en su epístola, hacía prevalecer a la rosa sobre las demás flores simbolizando respectivamente al emir de Denia, que era eslavo, y al de Córdoba, el árabe Ibn Ĝahwar. No obstante, la reacción no se hizo esperar : Abú al-Walíd al-Himyarí rebatió la epístola anterior con la invención de otra discusión en que la reina de las flores, en vez de la rosa, era al-bahár, símbolo de la corte de Ibn 'Abbád de Sevilla.

Otro aspecto de la šu'ú biyya en al-Andalus se basa en la rivalidad entre arios y semitas, y consiste en una maqáma que escribió, durante la época de Benú al-Ahmar (en el siglo VIII / XVI), un juez granadino llamado Abú al-Hasan Annubáhí. Este, en «Al-Iklíl Fí Fadl Annaḫil», se encargó de comentar su propia maqáma, cuyos protagonistas son una higuera y una palmera que simbolizan a occidente y oriente respectivamente.

b) Autres Aspects de la Shu'ubiyya en Andalousie

Cheikha Djomaâ

La plupart des chercheurs se sont intéressés à la querelle entre Arabes et Muwalladuń (Espagnols convertis à l'Islam) en etudiant la shu'ubiyya au cours de la période Omeyyade de Cordoue et surtout au moment oú les dissensions (fitna) se sont répandues dans toute l'Andalousie à la fin du 3e/9e siècle. Ils ont aussi étudié l'épître d'Ahmed Ibn García qu'il a composée pour dénigrer les Arabes et mettre en valeur les non-Arabes ('Ajam). Cette épître est apparue à la cour de Mujáhid al-'Amiri á-Dénia au début du 5e / 11e siècle. Elle a provoqué de nombreuses réactions pendant deux siècles.

Mais il nous semble qu'il existe d'autres aspects de la Shu'ubiyya en Andalousie, oubliés ou négligés par les chercheurs. Ils sont représentés par une littérature symbolique contenue dans des fragments poétiques dans